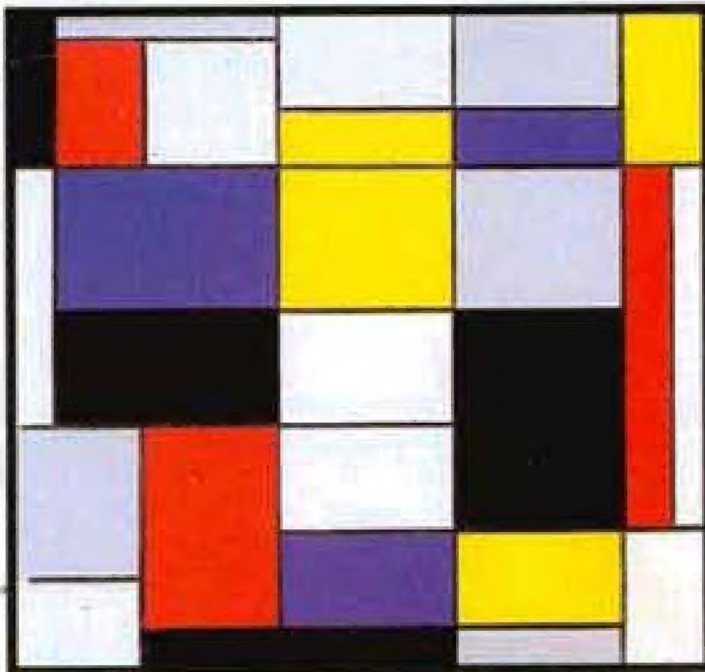
طرح نو

خرد جامعه شناسی

یوسف اباذری



فلسفه و فرهنگ



خِردِ جامعه‌شناسی

دکتر یوسف اباذری

انتشارات طرح نو

خیابان خرمشهر (آپادانا) ـ خیابان نوبخت
کوچه دوازدهم ـ شماره ۱۰ تلفن: ۸۷۶۵۶۳۴
صندوق پُستی: ۷۷۱۳ـ ۱۵۸۷۵
فروشگاه: خیابان خرمشهر (آپادانا) ـ خیابان نوبخت
شماره ۲۶ تلفن: ۸۵۰۰۱۸۳
tarh_e_no@yahoo.com

خـرد جامعه شناسی • نویسنده: دکتر یوسف اباذری • طراح جلد: بیژن صیفوری
نقاشی روی جلد: پیت موندرین • حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما
(امید سیّدکاظمی) • چاپ و صحافی: فرنگار رنگ • نوبت چاپ: چاپ اوّل ۱۳۷۷،
چاپ دوّم ۱۳۸۷، چاپ سوّم ۱۳۸۹ • تعداد: ۱۵۰۰جلد •

شابک: ۷ـ۴۶ـ ۵۶۲۵ـ۹۶۴ـ۹۷۸ ISBN: 978-964-5625-46-7

اباذری، یوسف
خِرد جامعه‌شناسی / یوسف اباذری. ـ تهران: طرح نو، ۱۳۷۷.
۳۴۱ ص. ـ (فلسفه و فرهنگ)
کتابنامه: ص. ۳۲۱ـ۳۳۰
۱. جامعه‌شناسی ـ فلسفه. ۲. جامعه‌شناسی ـ نظریه. الف. عنوان.
۴ ح ۲ الف / ۲۶ HM ۳۰۱/۰۱

فهرست

یادداشت نویسنده

لازم می‌دانم از همکاری و حمایت باقر ساروخانی و محمد میرزایی و تقی آزاد ارمکی و حسین پایا سپاسگزاری کنم. از شاپور اعتماد و میترا رکنی و شهرام پازوکی که کتابهای لازم را در اختیارم گذاشتند، تشکر می‌کنم. شاپور اعتماد این نوشته را خواند و نکاتی سودمند متذکر شد، اکثر معادلهای فارسی واژگان هایدگر را از شهرام پازوکی پرسیده‌ام، هرچند وی این نوشته را نخوانده است. دست آخر باید اذعان کنم که مدیون کمکهای فکری مؤثر مراد فرهادپور هستم، اگر مساعدتهای فرهادپور نبود معایب کتاب بسی بیش از اینها بود.

ذکر دو نکته ضروری است:

۱. اگرچه سعی کرده‌ام که در ترجمهٔ نقل قولها امانت را رعایت کنم، اما به‌سبب شیوهٔ کار، ترجمهٔ تحت‌اللفظی نکرده‌ام.

۲. مقالهٔ «هایدگر و علم» ــ که دو سال بعد از نگارش این کتاب نوشته شد و در فصلنامهٔ ارغنون شمارهٔ ۱۲/۱۱ به‌چاپ رسید ــ ضمیمهٔ این کتاب شده است. این مقاله مشترکاتی با برخی مطالب بخش هایدگر دارد. از خوانندگان به‌سبب تکراری بودن این مطالب پوزش می‌خواهم اما اعتقاد دارم که این مقاله می‌تواند با قرار گرفتن در کنار سایر مطالب این کتاب، تفکر هایدگر را روشنتر سازد. از مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ناشرِ ارغنون، که اجازه داد این مقاله در این مجموعه چاپ شود سپاسگزارم.

در پایان امیدوارم که این کتاب بتواند به‌پیشرفت جامعه‌شناسی در ایران کمکی هرچند ناچیز بنماید.

مقدمه

خرد جامعه‌شناسی به‌معنای تأملِ در خودِ جامعه‌شناسی است. این تأمل دارای دو وجـه است. وجـه نـخست عـبارت از آن است کـه جـامعه‌شناسان در گـفتمانِ[1] جـامعه‌شناختی دقت کـنند و تـفاوت آن بـا گـفتمانهای فـلسفی و عـلمی و زیبایی‌شناختی را مداوماً مورد پرسش جدی قرار دهند و میزان تداخل آنها و شیوهٔ درگیری میان آنها را بسنجند و دربارهٔ آن داوری کـنند تـا از درافـتادن بـه گـنگی و آشفتگی بر حذر باشند، لازمهٔ ایـن تأمـل آن است کـه جـامعه‌شناسان بـه‌تحولات درونی جامعه‌شناسی بینا و هشیار باشند، تکثر روش‌شناختی و طرحهای تحقیقاتی جامعه‌شناسی را مداوماً مورد نقادی قرار دهند تا هم از در افتادن به‌تحجر جلوگیری شود و هم خطر حل شدن گفتمانِ جامعه‌شناختی در سایر گفتمانها از میان برود.

وجه دوّم تأملِ در خود جامعه‌شناسی سنجش رابطهٔ جامعه‌شناسی با تـاریخ و جامعه‌ای است که این علم سعی در توصیف و تبیین و تفسیر آن دارد. این تأملات در زمانهٔ ما از آن جهت امری مهم و با معنا شمرده می‌شود که گفتمانِ زیبایی‌شناختی و یا نوعی تفسیر از آن در قالب نظریه‌های مابعد مدرن منکر چنین رابطه‌ای هستند. آنها یا منکر تاریخ‌اند و تاریخ را به‌روایت فرومی‌کاهند و یا تاریخ را به‌تاریخمندی مبدل می‌کنند که حاصل هر دو، تقلیل تاریخ و جامعه به‌متن است. حاصل فرآیـند تـبدیل تاریخ و جامعه به‌متن، تن در دادن به‌نوعی تکثر بـی‌پایان و پـذیرش آنـچه هست و بی‌اعتنایی به‌لزوم مداخلهٔ عقلانی برای اصلاح و بهبود جامعه است.

به‌همین سبب نگاهی کوتاه به‌تاریخ جامعه‌شناسی می‌تواند روشنگر وضعیت

---

1. discourse

کنونی و مشکلات و مسائلی باشد که سر راه خردورزی جامعه‌شناسی قرار دارد. جامعه‌شناسی زادهٔ روشنگری است. هیچ جامعه‌شناسی نیست که این واقعیت را بازنشناسد اما آنچه اهمیت وافر دارد سنجش نقادانه و عقلانی رابطهٔ جامعه‌شناسی با روشنگری است. اما باید از آغاز متذکر شد که مفهوم سنجش نقادانه و عقلانی، خود مقوله‌ای است که روشنگری در اختیار ما قرار داده است، مقوله‌ای که بدون آن فلسفهٔ کانت[1] و جامعه‌شناسی کنت[2] میسر نمی‌شد، شاید بهتر باشد که برای بررسی این دید عقلانی و انتقادی به‌مارکی دو کندورسه[3] بازگردیم نه به کانت. زیرا هرچند کانت سعی کرد بنیادهای این نوع معرفت را روشن سازد اما کندورسه بود که کوشید تا در کتاب خود طرح اولیهٔ تصویر تاریخی پیشرفت ذهن بشری اهمیت فرهنگی «علم جدید» و «عقل جدید» و «جامعهٔ جدید» را روشن سازد.

آنچه در مورد روشنگری برای کندورسه اهمیت داشت «برجسته‌ترین دستاورد بشری» در آن زمان، یعنی فیزیک نیوتن[4] بود که با «مشاهده و تجربه و محاسبه» رمز و راز طبیعت را به‌روی انسان گشوده بود. روشنگری سعی کرد که الگوی معرفت از طبیعت را به‌الگوی معرفت بشری تبدیل کند، زیرا که این الگو به‌قرنها «بحث بیهوده و بی‌حاصل اهل مدرسه» پایان داده بود. هدف کندورسه آن بود که تاریخ بشری را بر اساس عقلانیت قرائت کند. وی این قرائت را در چهار نکته خلاصه می‌کند:

الف. کندورسه مفهوم کمال ارسطویی را که عبارت از تحقق غایتی باشد که در خود چیزها نهفته است به‌پیشرفت علمی تعبیر کرد. پیشرفت، رسیدن به‌فرجام نیست بلکه جریان بهبود و مهمتر از همه بهبود در یادگیری است. یادگیری به‌معنای آن است که آدمی از عقل خود برای رفع موانع استفاده کند. کندورسه بنیاد معرفت را رابطهٔ میان ابزارهای کشف بشری و مقاومتهای طبیعت در برابر آن متصور شد. کانت این نکته را چنین خلاصه کرد: طبیعت به‌پرسشهایی پاسخ می‌دهد که ذهن ما از آن می‌پرسد. همین نکته است که در واکنش رمانتیک مورد شک و تردید قرار می‌گیرد. اوج این «رمانتیسم» را می‌توان در فلسفهٔ تکنولوژی هایدگر مشاهده کرد، نکته‌ای که ما به‌تفصیل به‌آن خواهیم پرداخت.

---

1. I. Kant 2. A. Comte 3. M. Condorcet
4. I. Newton

ب. از نظر کندورسه مقاومت فرهنگ بشری در برابر علم نیز مشابه مقاومت طبیعت در برابر علم است. تعصبات و پیش‌داوریها در برابر معرفت علمی مقاومت نشان می‌دهند. اما معرفت عقلانی عقاید عوامانه و فلسفی و اخلاقی و سیاسی را مورد سنجش نقادانه قرار می‌دهد. در این معنا نیز معرفت علمی کارکردی روشنگرانه دارد. کشف حقیقت علمی الگوی کشف حقیقت بشری است. روشنگری نوعی مفهوم سیاسی نیز هست که هدف آن رهایی بشر از قیود متفاوت است. الگوی آموزش علمی باز به‌الگوی آموزش همگانی بدل می‌شود تا بتوان آرا و عقاید همگانی را در بوتهٔ عقل آزمود و موانع را از سر راه برداشت.

ج. روشنگری به‌معنای ایجاد بهبود در اخلاق نیز هست. روشنگری از آدمیان می‌طلبد که با شجاعت از عقل خود بهره جویند و به‌استقلال و بلوغ رسند. کندورسه بر آن است که علم نه‌فقط نوعی نقادی است بلکه پرسشهایی هنجارمند نیز می‌کند.

د. عقل روشنگری نه‌فقط در بهبود اخلاق فردی بلکه در بهبود اخلاق اجتماعی نیز مؤثر است. کندورسه مثل کانت معتقد است که گسترش این روند موجب برقراری صلح و پیشرفت اقتصادی و رفع نابرابریها و بی‌عدالتی‌های اجتماعی نیز می‌گردد[1].

بنیانگذار جامعه‌شناسی این نوع نگرش فلسفهٔ تاریخی قرن هجدهمی را به‌پوزیتیویسم تعبیر کرد و سعی کرد تا پیشرفت ذهن بشری را بر اساس مراحل سه گانهٔ خود تعبیر کند. قرن نوزدهم را می‌توان قرن پیروزی پوزیتیویسم دانست، پوزیتیویسمی که هم به‌مثابه واقعیت و هم به‌مثابهٔ نظریهٔ علمی سلطه یافت. فروپاشی فلسفهٔ کلاسیک آلمان و به‌ویژه فلسفهٔ هگل[2] جای خود را به‌پوزیتیویسم مطمئنی داد که بارزترین تجلی آن‌را می‌توان در منطق جان استوارت میل شاگرد کنت جستجو کرد. کتاب نظامِ منطقِ میل[3] جهت‌گیری عقلانی و ایدئولوژیِ پیشرفت فلسفهٔ روشنگری را با تجربه‌گرایی علمی درهم آمیخت. این ترکیب قدرتمند که باید آن‌را مهمترین مانیفست پوزیتیویسم دانست چراغ راهنمای علوم

---

۱. در مورد بررسی آرای کندورسه و رابطهٔ آن با روشنگری رک. هابرماس ۱۹۸۴، صص ۱۴۹ــ۱۴۸ و برنشتاین (R. Bernstein) ۱۹۹۱، صص ۸ــ۳۳.

2. G. Hegel 3. J. S. Mill

اعم از علوم طبیعی و انسانی گشت[1]. مقبولیت پوزیتیویسم با ظهور جامعهٔ صنعتی همراه بود و پوزیتیویسم این زیست-جهان را توجیه می‌کرد. تسلط فایده‌گرایی در اخلاق و سیاست و اقتصاد و تسلط حس‌گرایی در معرفت‌شناسی و روانشناسی نمونه‌هایی از گسترش فرهنگ پوزیتیویستی است.

اما با ظهور سایه‌های ظلمانی و تاریک جامعهٔ صنعتی در قرن نوزدهم و بیستم این تصویر روشن به‌تیرگی گرایید. قرن نوزدهم و بیستم شاهد تلاطمات و آشوبها و جنگهای اجتماعی و سیاسی و امپریالیسم و استعمار و آنومی (بی‌هنجاری و یا به‌عبارت بهتر آشفتگی هنجاری) و از خودبیگانگی بود. با توجه به‌این سویه‌هاست که می‌توان گفت پوزیتیویسم این تناقضات را در عرصهٔ نظریه بازتولید می‌کرد، بی‌آنکه بتواند ماهیت متناقض مدرنیسم را نشان دهد.

نخستین واکنش به‌پوزیتیویسم در این معنای کلی را رمانتیکها نشان دادند. رمانتیکها را به‌طور کلی می‌توان به‌سه شاخه تقسیم کرد: رمانتیسم ادبی و رمانتیسم سیاسی-اجتماعی و رمانتیسم معرفت‌شناختی[2]. آنچه این سه شاخه را با یکدیگر متحد می‌سازد ضدیت آنها با جامعهٔ جدید و علم جدید است. جنبش رمانتیک باب این بحث را مفتوح ساخت که روشنگری خصم جهان ارزشی آدمی است و با الگوبرداری یک‌سویه از علم طبیعی، انسان را به‌شیء فرومی‌کاهد و جامعهٔ ارگانیک بشری را به‌جامعهٔ مکانیک مبدل می‌سازد. رمانتیسم سیاسی و اجتماعی که در آرای محافظه‌کاران مخالف انقلاب فرانسه جلوه‌گر شد نقطهٔ الهام نظریه‌پردازان جنبشهای سیاسی و اجتماعیی شد که دامنهٔ آن تا روزگار ما نیز کشیده شده است. این نوع جنبشها را هم در کشورهای صنعتی و هم در کشورهای جهان سوم می‌توان مشاهده کرد. مهمترین دستاورد رمانتیسم در حیطهٔ معرفت‌شناسی، احیای هرمنوتیک به‌دست شلایرماخر[3] بود. شاخصترین نمایندهٔ این نحلهٔ فکری در

---

۱. جالب توجه آن است که دیلتای (W. Dilthey) واژهٔ Geisteswissenschaften را از این کتاب گرفت و قصد او از روش Verstehen تعمیق تجربه‌گرایی میل بود. در مورد رابطهٔ دیلتای با امپریسم و میل رک. هاجز (H. Hodges)، ۱۹۵۲، به‌ویژه فصل اول.

۲. برای توضیح بیشتر در مورد رمانتیسم رک. ارغنون، ۲، ۱۳۷۳، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

3. F. Schleiermacher

روزگار ما یعنی هانس-گئورگ گادامر[1] به‌وابستگی خود به‌این نحله اذعان کرده است. «من... در سنت فرهنگی خاصی پرورش یافته‌ام که می‌توانیم با اغماض آن‌را رمانتیسم بنامیم.» (مصاحبه با بوینی[2]، ارغنون ۲، ص ۲۰۰).

با توجه به‌آنچه به‌طور اختصار گفتیم می‌توان سه مقولهٔ مهم در تفکر اجتماعی و فلسفی و سیاسی عصر جدید برشمرد که چگونگی رویارویی با آنها تکلیف اصحاب آن علوم را با عصر جدید که آغازگر آن روشنگری بوده است معلوم می‌سازد: علم و فرهنگ و ارزش و کنش و آزادی.

اکنون می‌توانیم منظور خود را از خرد جامعه‌شناسی روشنتر سازیم. به گمان ما خرد جامعه‌شناسی تأمل در جایگاه علم و فرهنگ/و ارزش و کنش/و آزادی است. ممکن است ایراد بگیرند که فلسفه نیز چنین دلمشغولیی دارد. اما ما اعتقاد داریم که سطح تجریدی استدلال فلسفی به‌فلاسفه اجازه نمی‌دهد که به‌طور انضمامی و مشخص به‌این مقولات بپردازند، آنها در به کارگیری دیالکتیک صعودی توانا و ماهرند اما از به کارگیری دیالکتیک نزولی عاجزند. آرای تجریدی آنها قادر نیست موارد انضمامی را توضیح دهد، در نتیجه ما زندانی مقولاتی باقی می‌مانیم که اگر دست و دل خود را به‌آن بسپاریم یا باید دست از عمل بازپس کشیم و یا سکوت کنیم. دو فیلسوفی که ما در این رساله به‌بررسی آرای آنها پرداخته‌ایم و هر دو بنیانگذار شیوهٔ نوینی در تفکر قرن حاضرند یعنی گئورگ لوکاچ[3] و مارتین هایدگر[4] نمونه‌ای هستند از آنچه در سر داریم.

هدف این نوشته آن است که نشان دهد بنیانگذاران جامعه‌شناسی دورکیم[5] و وبر[6] و همچنین سنت مارکسیستی، وارث روشنگری اما در ضمن ناقد هوشمند آن نیز بوده‌اند، این امر به‌آن معنا نیست که ما مدعی شویم آرای مارکس[7] و دورکیم و وبر تفاوتی با یکدیگر ندارد، بی‌شک چنین ادعایی مهمل است. منظور ما آن است که افکار آنها به‌قول والتر بنیامین[8] به‌منظومهٔ[9] مشابهی تعلق دارد. در این منظومه سه مقوله‌ای که برشمردیم بیشترین نیروی جاذبه را تشکیل داده‌اند و مابقی مقولات

1. H-G. Gadamer
2. R. Boyne
3. G. Lukàcs
4. M. Heidegger
5. E. Durkheim
6. M. Weber
7. K. Marx
8. W. Benjamin
9. constellation

گرد آنها می‌چرخند، اما آرایش نیروها در هر متفکری متفاوت است. آنان خواستار تعمیق برنامه‌های روشنگری از رهگذر انتقاد از کاستیهای آنند. آنان نه علم را فرو گذاشته‌اند نه به‌ارزش بی‌اعتنا مانده‌اند نه به‌رهایی بی‌علاقه بوده‌اند و نه در سطح تجریدِ صِرف باقی مانده‌اند. اما این امر به‌آن معنا نیست که آنان همهٔ مسائل را حل کرده‌اند و یا خود از تمامی ابعاد تفکر خویش آگاه بوده‌اند. وظیفهٔ جامعه‌شناسی حاضر باز به‌قول بنیامین نوعی نقد نجات‌بخش[1] است (البته صرف نظر از معانی معادشناختی و انقلابی که بنیامین به‌این نوع نقد نسبت می‌دهد و آن‌را از نقد ایدئولوژیک جدا می‌سازد) یعنی نقدی که بتواند آرای آنان را از درماندگیهایی که در جامعه‌شناسی‌شان نهفته است و هم از سوء قرائتهایی که از آثارشان می‌شود نجات دهد. اما باید توضیح داد که این سوء قرائتها ناشی از کج‌فهمی صرفِ جامعه‌شناسان بعدی نیست بلکه در تناقضات خود مدرنیته نهفته است[2].

هدف از نقد نجات‌بخش آن است که بتوان معضلهٔ آنان را از نو سامان داد. به‌گمان نگارنده نمونهٔ نقد سازنده‌ای که از قدمای جامعه‌شناسی به‌عمل آمده است از آنِ یورگن هابرماس[3] وارثِ دیدگاه انتقادی است. به‌همین سبب بخش اول نوشتهٔ حاضر به‌حلاجی آرای او به‌ویژه در کتاب معرفت و علایق بشری اختصاص یافته است تا مدخلی باشد برای اِشراف به‌فصول بعدی. هابرماس بر آن است که با تحدید حوزه‌های علوم تحلیلی-تجربی و هرمنوتیکی-تاریخی و آزادیبخش و متصل ساختن آنها به‌علایق بشری از فرو کاستن هر یک از این حوزه‌ها به‌حوزه‌های دیگر ممانعت به‌عمل آورد. حاصل نظریه‌های هابرماس به‌ویژه در دورهٔ بعدی فعالیت خویش که روی آوردن به‌نظریهٔ کنش ارتباطی باشد، نجات طرح ناتمام روشنگری است.

بخش دوّم به‌حلاجی آثار دورکیم و وبر اختصاص یافته است. هدف این بخش نوعی نقد نجات‌بخش با توجه به‌اکنونیت تاریخ فعلی جامعه‌شناسی است. مقوله‌های مهم و هادی در این بخش مقولهٔ «نوستالژیِ» برایان ترنر[4] جامعه‌شناس

---

1. redemptive criticism

۲. ما در آینده از این سوء قرائتها سخن خواهیم راند.

3. J. Habermas

4. B. S. Turner

معاصر و همچنین مقولهٔ فلسفهٔ علمِ مابَعد تجربه‌گراست. این بخش با معرفی مقولهٔ نوستالژی شروع می‌شود. هدف از وارسی مقولهٔ نوستالژی دقیقتر شدن در کیفیت سوء تقریری است که بعضی از جامعه‌شناسان از آثار قدما می‌کنند. نوستالژی ناظر بر دلزدگی از عصر حاضر و عقلانیت و در افتادن به‌نوعی شهود در روش و ستایش از نوعی اجتماع یا به گمانی «گماین‌شافت» است. پارهٔ اول بخش دوّم به‌سه سوء تقریری که از آثار دورکیم به‌عمل آمده است، اختصاص یافته است. در همین جاست که مقولهٔ دوّم و هادی این بخش که عبارت از فلسفه و علم مابَعد تجربه‌گرا باشد معرفی می‌شود تا بتوان در سایهٔ آن معضلات تفکر قدما را گشود. پارهٔ دوّم بخش دوّم به‌بررسی افکار تراژیک وبر اختصاص دارد و هدف از آن، ممانعت از فروکاستن تفکر وبر به‌هرمنوتیک واسازانهٔ[1] نیچه[2] است که در فضای مابَعد مدرن فعلی باب شده است، و همچنین نشان دادن قرابت برداشت وبر از علم و عقلانیت با فلسفهٔ علمی مابعد تجربه‌گراست. وبر حلقهٔ مهمی در پیوند میان علم و هرمنوتیک است، پیوندی که نظریهٔ هابرماس که در بخش اول معرفی شده است نمونهٔ خوب آن است.

بخش سوم و چهارم به‌تشریح بنیانهای نظریهٔ انتقادی و هرمنوتیک معاصر اختصاص یافته است. هدف از این بخشها آن است که نشان داده شود مهمترین تفاسیرِ نوستالژیک از عصر جدید چه نتایج ناگواری می‌تواند به‌بار آورد. در این بخشها با قرائت برخی از آثار این متفکران و نقد درونی آثار آنان، نتایج منطقی اتخاذ چنین روش و تفکری آشکار می‌گردد.

بخش سوم با سنجش رابطهٔ میان لوکاچ و وبر شروع می‌شود. نوسان لوکاچ میان درون‌گرایی[3] کی‌یرکه گاردی[4] و علم وبری مورد تصریح قرار می‌گیرد. تصریح موضع زیبایی‌گرایانه و تصمیم‌گرایانهٔ[5] لوکاچ در دو اثر ماقبل مارکسیستی او یعنی روح و اشکال و نظریهٔ رمان قدم بعدی است. سپس کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی که تلفیقی میان آرای مارکس و وبر است مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. این کتاب بنیان

---

1. deconstructive hermeneutics
2. F. Nietzsche
3. inwardness
4. S. Kierkegaard
5. decisionism

«نظریهٔ انتقادی» است. لوکاچ با ارائهٔ مفهوم شیء‌وارگی[1] راه را برای یکی از قدرتمندترین حملات به‌روشنگری باز کرد. گفتمانِ لوکاچی[2] به‌رغم تلاش او برای توضیح انتقادی وضعیت معاصر دچار بن‌بست می‌شود زیرا این گفتمان حتی در بهترین صورِ خود (نظریه‌های آدرنو و هورکهایمر) به‌قول هابرماس دچار تضاد عملکردی[3] می‌گردد. غرض از این مقوله استفاده از عقل برای انتقاد از عقل است منتهی انتقاد با در غلتیدن به‌تمامیت، مبانی عقلانی خود را زائل می‌کند. اگر هدف لوکاچ و نظریه‌پردازان انتقادی، انتقاد از علم‌زدگی و پوزیتیویسم و از خودبیگانگی جامعهٔ معاصر باشد با اتخاذ این روش، نقد آنان به‌بن‌بست می‌انجامد زیرا آنان بر شاخ می‌نشینند و بن می‌بُرند. حاصل نظریهٔ انتقادی رها کردن جامعه به‌دست همان علم و از خودبیگانگی ناشی از آن است که آنان درصدد رفع آن هستند. نظریهٔ انتقادی دست آخر به‌زیبایی‌گرایی درمی‌غلتد و افسانهٔ رمانتیکهای قرن نوزدهم را از سر می‌گیرد.

در بخش چهارم آرای هایدگر دربارهٔ عصر جدید مورد بررسی قرار می‌گیرد. بررسی آرای شوپنهاور[4] و کی‌یرکه‌گارد در بخشهای قبل و دیدگاههای خردگریز آنان راه را برای سنجش آرای هایدگر هموارتر کرده است. در پارهٔ اول این بخش، کتاب وجود و زمان به‌طور موجز معرفی می‌گردد و تصمیم‌گرایی مستتر در کتاب که مبنای گزینش سیاسی هایدگر در سال ۱۹۳۳ است نمایان می‌گردد. سپس عدول هایدگر از تصمیم‌گرایی و قبول نظریهٔ گلاسن‌هایت[5] (وارستگی) و ربط آن با آرای وی در مورد علم و تکنولوژی بررسی می‌شود. نظریهٔ هایدگر در مورد علم و تکنولوژی که در دو مقالهٔ مشهور وی ابراز شده است یکی از قدرتمندترین انتقادهایی است که از سیطرهٔ علم و تکنولوژی در عصر ما به‌عمل آمده است. در قرائتی که ما از این مقالات کرده‌ایم، ربط آنها را با کنش اجتماعی مورد بررسی قرار داده‌ایم و به‌این نتیجه رسیده‌ایم که فرجام کار هایدگر و لوکاچ یعنی گزینش

---

1. reification

۲. ما در این نوشته فلسفهٔ لوکاچ جوان را طرحی تحقیقاتی متصور شده‌ایم که نظریهٔ انتقادی آدرنو و هورکهایمر و دیگران در متن آن به کار خود ادامه داده‌اند، اما متذکر می‌شویم که تفاوتهای بسیاری میان آرای لوکاچ جوان با لوکاچ پیر و همچنین لوکاچ با آدرنو (T. Adorno) و هورکهایمر (M. Horkheimer) وجود دارد.

3. performative contradiction

4. A. Schopenhauer

5. Gelassenheit

«هرمنوتیک» و «نظریهٔ انتقادیِ» بی‌میانجی به‌رغم تفاوتهای سیاسی آنان که یکی «راست» را برگزید و دیگری «چپ» را، در نهایت یکی است: وانهادن کنشِ اجتماعی و طرد علم و پذیرش نوعی زیبایی‌گرایی. اما نکتهٔ طنزآلود این است که اتخاذ این روش در عمل درست به‌عکس خود مبدل می‌شود یعنی با طرد هر نوع کنش اجتماعی جامعه عملاً به‌دست علم و تکنولوژی مهارنشده رها می‌شود.

از نظر ما خرد جامعه‌شناسی از آنجا دارای اهمیت است که این خرد هیچ‌گاه تأمل در کنش اجتماعی را از دست ننهاده است. یکی از مهمترین راههای ایجاد تعادل در خرده‌زیست‌ـ‌جهانهای جامعهٔ فعلی پناه بردن به‌این خرد است نه اختیار کردن فلسفهٔ تجریدی و عرفان و دیدگاه زیباشناسانه.

اختیار چنین موضعی به‌ما اجازه می‌دهد که در جهان آشوب‌زدهٔ فعلی بتوانیم علم و حکمت عملی را با یکدیگر تلفیق کنیم و در کاستن آلام انسانها و بهبود و اصلاح جامعه مؤثر باشیم، یعنی یگانه هدفی که جامعه‌شناسی از بدو تأسیس، خود را وقف آن کرده است.

روش ما در این نوشته ساختن «منظومه» بوده است. مارتین جی[1] تعریف مختصر و مفیدی از روش پیچیدهٔ بنیامین به‌دست داده است، «منظومه» عبارت است از: «خوشه‌ای از عناصر متغیر که کنار هم چیده می‌شوند ولی درهم تنیده نمی‌شوند و نمی‌توان آنها را به‌مخرج مشترک و یا هسته و یا اصل مولِّد نخستینی فروکاست.» (جی ۱۹۸۴، صص ۱۵ـ۱۴). ما در این رساله هم از معرفت‌شناسی سخن رانده‌ایم و هم بحثهای مضمونی کرده‌ایم و هم به‌تداخل آنها اشاره نموده‌ایم، هم بحثهای تاریخی کرده‌ایم و هم به‌قرائت متون و نقد درونی دست زده‌ایم و هم از نحله‌های متفاوت فکری و تأثیر آنها بر یکدیگر سخن گفته‌ایم. حاصل اتخاذ این روش آن بوده است که به‌هدف این رساله دست بیابیم که همان آشکار ساختن خرد جامعه‌شناسی و ایجاد تعادل میان معرفتهای سه‌گانه است تا به«طرحی تحقیقاتی» دست یابیم که بتواند از رهگذر نقد تقلیل‌گرایانه به‌دیدی واقع‌بینانه دست یابد. هدف این طرح تحقیقاتی باید آن باشد که به‌تأمل در خرد جامعه‌شناسی کمک کند و به‌ایجاد کنش معقول در جامعه یاری رساند.

---

1. M. Jay

۱

یورگن هابرماس

امروزه نام یورگن هابرماس به‌واقع نمادی است برای یکی از گسترده‌ترین تلاشهای نظری نیمهٔ دوّم قرن بیستم. دستاوردهای گوناگون هابرماس در عرصه‌های مختلف فلسفه و علوم انسانی خود بهترین گواه گستردگی و اهمیت این تلاش نظری است: صورت‌بندی مجدد نظریهٔ تکامل تاریخی هگل به‌شیوه‌ای غیر متافیزیکی، و تصحیح و تکمیل نظریهٔ عقلانیت وبر، و بازسازی ماتریالیسم تاریخی با تکیه بر تمایز کار/تعامل و نقد تقلیل‌گرایی مارکس، و گسترش نظریهٔ کنش زبانی، و تدوین نظریهٔ موسوم به«پراگماتیک عام[1]» درجهت توضیح و تبیین بنیانهای عامِ کنش و کلام بشری، و ارائهٔ توصیفی دقیق و فراگیر از جامعهٔ مدرن با تکیه بر دستاوردهای «نظریهٔ سیستمها» و «نظریهٔ انتقادی».

به‌راحتی می‌توان این فهرست طولانی را ادامه داد. هابرماس که خود اساساً متفکری نظام‌ساز است همواره کوشیده است تا مجموعهٔ آرای خود را در قالب طرح نظری دقیق و مفصلی گرد آورد. مهمترین ثمرهٔ این تلاش اثر دوجلدی او نظریهٔ کنش ارتباطی (هابرماس ۱۹۹۱، هابرماس A ۱۹۸۹) است. در این اثر، میراث کلاسیک بنیانگذاران «جامعه‌شناسی» (مارکس و وبر و دورکیم) به‌میانجی‌شماری از سنتهای فکری جدید، تعدیل و تکمیل و نقد می‌شود که مهمترین آنها عبارتند از:

---

1. universal pragmatics

فونکسیونالیسم پارسونز[1] و نظریهٔ سیستمهای لومان[2] و هرمنوتیک گادامر و نظریهٔ انتقادی مکتب فرانکفورت و پراگماتیسم پیرس[3] و جرج هربرت مید[4]، و روانشناسی شناخت پیاژه[5] و کولبرگ[6] و نظریهٔ کنش زبانی آستین[7] و سِرل[8] و روانکاوی فروید[9]. البته اگر بخواهیم آثار هابرماس در زمینهٔ معرفت‌شناسی و اخلاق را نیز در نظر گیریم باید نام کانت و فیشته[10] و هگل و دیلتای و هوسرل[11] را هم به‌فهرست فوق اضافه کنیم.

هابرماس از آغاز زندگی فکری خود، یعنی از زمان انتشار تغییر ساختاری سپهر عمومی در سال ۱۹۶۲ (چاپ انگلیسی، هابرماس ۱۹۸۹ B) تا به‌امروز به‌طرق مختلف بر این اندیشه تأکید گذاشته است که گفتگوی آزاد شرط ضروری هرگونه کلام و کنش عقلانی است. او از زمرهٔ کسانی است که به‌قول معروف «حرفشان با عملشان یکی است»، و از این‌رو، طی این مدت همواره مشتاق بحث و گفتگو با همه‌کس و مناظره با «رقبای فیلسوف و جامعه‌شناس» خود بوده است. برخی از مناظرات او از جمله مناظره با گادامر و نیکولاس لومان، امروزه جزو موضوعات کلاسیک مباحث فلسفه و علوم انسانی محسوب می‌شود. به‌علاوه، بخش مهمی از آرای هابرماس در همکاری و همفکری مستمر با کسانی چون کلاوس اوفه[12] و آلبرشت ولمر[13] و کارل-اتو آپل[14] بسط یافته است[15].

با توجه به‌ملاحظات فوق یعنی گستردگی و غنای علایق نظری هابرماس و اشتیاق او به‌درگیر شدن با نحله‌ها و نظریه‌های روزگار خویش، نقش محوری و «میانجی‌گرایانهٔ» آرای او در بسیاری از منازعات فکری معاصر امری کاملاً طبیعی است. تا آنجا که به‌موضوع نوشتهٔ حاضر مربوط می‌شود، نقش مرکزی هابرماس از این هم بارزتر است. حتی خود اندیشهٔ پرداختن به‌رابطهٔ هرمنوتیک و نظریهٔ انتقادی اساساً ملهم از آثار اوست.

---

1. T. Parsons
2. N. Luhmann
3. Ch. Peirce
4. G. H. Mead
5. J. Piaget
6. L. Kohlberg
7. J. L. Austin
8. J. Searle
9. S. Freud
10. J. Fichte
11. E. Husserl
12. C. Offe
13. A. Wellmer
14. K. A. Apel

۱۵. اخیراً کتابی که هولاب (R. Holub) دربارهٔ مناقشات هابرماس نوشته است به‌فارسی ترجمه شده است (هولاب ۱۳۷۵).

پس از طوفانها و فجایعی که در نیمهٔ نخست این قرن گریبانگیر جامعهٔ مدرن شد، هابرماس پراشتیاق‌ترین متفکری است که کوشیده است ابعاد و سویه‌های متعارض این جامعه را بار دیگر در قالب آنچه خود «طرح ناتمام مدرنیسم» می‌نامد، گرد آورد. همین امر او را به‌مدافع اصلی عقل روشنگری و آرمان تاریخی آن برای تحقق خودآیینی و مسؤولیت و بلوغ[1] بدل کرده است. این دفاع به‌ویژه از آن جهت ضروری است که طی سه قرن گذشته آرمان روشنگری نه‌فقط تحقق نیافته است بلکه در عمل به‌مجموعه‌ای از آرمانها و سنتها و فرآیندهای مجزا و ناسازگار تجزیه شده است. جامعهٔ مدرن طی عمر نسبتاً کوتاه خود هرگز نتوانسته است، عدالت و آزادی و فردیت و همبستگی اجتماعی را توأماً تحقق بخشد و پیشرفتهای علمی و فنی را با نیازهای اخلاقی و علایق رهایی‌بخش مردمان هماهنگ سازد. هابرماس از این امر غافل نیست و تلاش او برای صورت‌بندی مجدد «طرح مدرنیسم» به‌قصد نجات آن از غرقاب یأس و آشفتگی خود بهترین گواه است. او به‌ویژه بر تعارض عمیق میان دستاوردهای خیره‌کنندهٔ علم و تکنولوژی با عقیم ماندن تلاشهای جامعهٔ مدرن در جهت نقد عقلانی هنجارهای اجتماعی تأکید می‌گذارد. هابرماس بر خلاف بسیاری از ناقدان جامعهٔ مدرن، به‌پیروی از عقل روشنگری، توسعهٔ علم و تکنولوژی را جزو ضروری «رهایی بشریت» می‌داند. او معایب جامعهٔ مدرن را به‌شکل سرمایه‌دارانهٔ تحقق فرایند مدرنیزاسیون و نه به‌خود این فرایند، نسبت می‌دهد. ناهنجاریهای برخاسته از غلبهٔ عقلانیت علمی و فنی، هابرماس را وامی‌دارد تا به‌نقد عقل‌ابزاری و بازتابهای فلسفی آن یعنی پوزیتیویسم و علم‌گرایی بپردازد. به گفتهٔ او «علم‌گرایی بدان معناست... که ما دیگر علم را یکی از آشکال معرفت ممکن‌الحصول نمی‌دانیم، بلکه برعکس معرفت را با علم یکی می‌کنیم.» (هابرماس، ۱۹۷۵، ص ۴). این عبارت حاکی از نزدیکی عمیق هابرماس با «فلسفهٔ انتقادی» ایمانوئل کانت است. اگر کانت می‌کوشید تا با محدود ساختن عقل، فضایی برای ایمان به‌وجود آورد، هابرماس نیز می‌خواهد تا با مشخص ساختن محدودهٔ علم، از تجاوز عقل‌ابزاری به‌دیگر عرصه‌های معرفت عقلانی جلوگیری کند. دفاع از این عرصه‌ها، یعنی عرصهٔ عقل عملی معطوف بـه‌نقد هـنجارهای اجـتماعی و

---

1. Mündigkeit

ارزشهای اخلاقی و عرصهٔ معرفت انتقادی معطوف به‌رهایی از سلطه، مبنای عقل‌گرایی هابرماس است. به گفتهٔ یکی از مفسران آرای هابرماس، تمایل او به‌عقل‌گرایی «ناشی از پیوند آن با ارزشهایی است که هابرماس، به‌پیروی از کانت، آنها را «خودآیینی» و «مسؤولیت و بلوغ» می‌نامد». همین مفسر در ادامهٔ سخنان خود می‌گوید: «افراد بشر فقط در صورتی می‌توانند موجوداتی خودآیین و مسؤول باشند که به‌خود به‌چشم چنین موجوداتی بنگرند و در تعامل و دادوستد اجتماعی خویش، یکدیگر را در این مقام مورد خطاب قرار دهند. ولی اگر مبنای تعامل آنان، صغارت و سرسپردگی جمعی ایشان به‌روابط و نهادها و ارزشهایی باشد که فاقد اساسی عقلانی‌اند و نگرش انتقادی و منفصل بدانها ممکن نباشد، پس انجام امور فوق از آنان ساخته نیست. به‌علاوه اگر جهت گیری و نسبت آنان به‌یکدیگر، به‌عوض اتکا به‌توجیه عقلانی و توافق و تصدیق متقابل، امری اساساً راهبردی (استراتژیک) و مبتنی بر زورگویی و سوءاستفاده و جهت‌دهی باشد، باز هم کاری از آنان ساخته نیست» (وود[1] ۱۹۸۵، صص ۱۴۹ــ ۱۴۸).

نوشتهٔ فوق به‌ما اجازه می‌دهد تا مقایسهٔ کانت و هابرماس را به‌نحوی عمیقتر بسط دهیم. اولاً در هر دو مورد وفاداری به‌ارزشهایی چون «خودآیینی» و «بلوغ» و «حیثیت انسانی» همبستهٔ ناگزیرِ طرح فلسفی دفاع از عقل‌گرایی است، طرحی که خود می‌باید بنیانهایی برای توجیه عقلانی این ارزشها فراهم آورد. آنچه توجه کانت را به‌هیوم[2] و نقد معرفت نظری معطوف کرد، پرسشهای حل‌نشدهٔ فلسفهٔ اخلاق بود. در مورد هابرماس نیز گفته‌اند که «طبق استدلال او، مقابله با نفوذ «علم‌گرایی» در فلسفه و دیگر عرصه‌های تفکر، شرط اساسی ادامهٔ حرکت بشریت به‌سوی رهایی است» (هلد[3] ۱۹۸۰، ص ۲۹۶).

ثانیاً، دفاع انتقادی از عقل‌گرایی در هر دو مورد، به‌محدود ساختن معرفت علمی و تأیید و تصدیق دیگر عرصه‌های معرفت عقلانی منجر می‌شود. کانت، عقل عملی و معرفت مبتنی بر حکم یا قوهٔ داوری[4] را در کنار عقل نظری قرار می‌دهد و هابرماس نیز علوم هرمنوتیکی (نقد عقلانی هنجارها و ارزشها) و نظریهٔ انتقادی (نقد ایدئولوژی) را از عقل‌ابزاری و علوم تحلیلی-منطقی مجزا می‌کند.

---

1. A. W. Wood 2. D. Hume 3. D. Held
4. judgment

ثالثاً، در هر دو مورد، نقدِ معرفت مضمون مشترک حوزه‌های گوناگونِ تحقیق و پژوهش است. این مورد سوم را می‌توان نشان یا دلیل اصلی تعلق کانت و هابرماس به‌تفکر و آرمان روشنگری دانست، تفکری که اساساً جستجوی امر خیر در عرصهٔ تجربه بشری و نقد معرفت عقلانی را موضوعاتی به‌هم پیوسته و جدایی‌ناپذیر می‌داند. همین تعلق به‌تفکر روشنگری است که کانت و هابرماس را به‌رغم دو قرن فاصلهٔ زمانی، در جایگاه یا موضع فلسفی- تاریخی یکسانی قرار می‌دهد. این موضع را می‌توان با رجوع به‌تقابلی سه‌وجهی مشخص کرد که وجوه منفی آن عبارتند از: عینی‌گرایی و معرفت انتزاعی (دکارت[1])، نسبی‌گرایی و تجربه‌گرایی شکاکانه (هیوم) و خردستیزی رمانتیک (نیچه). روشن ساختن پیوندهای درونی این سه دیدگاه و همچنین بنیانها و لوازم و پیامدهای کم‌وبیش مشترک آنها، همان سعی و کوششی است که قدرت و غنای فلسفه و نظریهٔ «انتقادی» کانت و هابرماس را آشکار می‌کند.

پیگیری مضمون نقد معرفت در هر دو مورد، متضمن اتخاذ «رهیافتی دیالکتیکی» است که به‌طور همزمان بر وحدت و کثرت معرفت عقلانی تأکید می‌گذارد. از دید کانت کاربرد صفت «انتقادی» بدان معناست که دیگر نمی‌توان عقل را به‌طور جزمی تأیید کرد و هرگونه معرفت بشری، اعم از آنکه نظری باشد یا عملی مستلزم توجیه عقلانی و عبور از صافی نقد است. توجیه عقل به‌صورتی غیر انتقادی به‌عنوان اصلی مابعدالطبیعی (لایب‌نیتس[2]) یا تجربی (هیوم) ناممکن است و اصول عقل نظری و عملی (نظیر اصل علیت یا مقولهٔ آزادی و اختیار) را باید به‌شیوه‌ای استعلایی از درون تجربه و شناخت بشری استنتاج کرد. این اصول به‌واقع شرایط عام و ضروری و پیشینی هرگونه تجربهٔ ممکن‌اند. در فلسفهٔ کانت مسئلهٔ وحدت یا ارتباط این بنیانهای استعلایی، به‌ویژه مسئلهٔ پیوند مقولات فاهمه و شیء فی‌نفسه و نفس استعلایی، ناروشن باقی می‌ماند و همین امر موجب می‌شود تا کشف بنیان یا خاستگاه وحدت‌بخش به‌دغدغهٔ اصلی ایده‌آلیسم آلمانی بدل شود. کسانی چون فیشته و شلینگ[3] و هگل کوشیدند تا به‌یاری برخی از مفاهیم کانتی، نظیر مفهوم «تخیل خلاق» به‌چنین خاستگاهی دست یابند.

---

1. R. Descartes 2. G. Leibniz 3. F. Schelling

دستاوردها و همچنین نتایج متعارض این تلاش یعنی «ایمان عقلانی» فیشته و «خلاقیت هنری» شلینگ و «روح مطلق» هگل، تأثیری عمیق بر تحولات بعدی تفکر انتقادی بر جای گذاشت.

تا آنجا که به‌هابرماس مربوط می‌شود، دیالکتیک فوق به‌مراتب بارزتر است و این امر خود نتیجهٔ برخی تحولات مفهومی و تاریخی است. مفاهیم عقلانیت و نقد که ربطشان با هم در فلسفهٔ کانت تماماً روشن نیست، در متن اندیشهٔ هابرماس پیوندی عمیقتر و در عین حال ملموستر یافتند. تعریفی که آلبرشت ولمر از طرح فلسفی هابرماس به‌دست داده است، به‌دقت گویای همین پیوند است. به گفتهٔ او «جوهرِ» اندیشهٔ هابرماس «مبارزه‌ای است برای دستیابی به‌روح انتقادی علم و روح علمی انتقاد» (ولمر ۱۹۷۴، ص ۵۳). تلاش ایده‌الیسم آلمانی برای دستیابی به‌خاستگاه واحد واقعیت و ارزش، و نظریه و عمل و همچنین «این‌جهانی» شدنِ این تلاش در اندیشهٔ فوئرباخ[1] و مارکس، زمینه‌ای فراهم آورد تا هابرماس بتواند مسئلهٔ بنیانهای استعلایی یا دقیقتر به گفتهٔ خود وی «شبه‌استعلاییِ[2]» معرفت را به‌نحوی غیر ایده‌آلیستی مجدداً صورت‌بندی کند. این صورت‌بندی تا حدی متکی بر مفاهیمی بود که مارکس جوان آنها را در نقد خود از ایده‌آلیسم هگلی بسط داده بود، مفاهیمی چون: پراکسیس یا کنش اجتماعی و وجود نوعی و بازتولید اجتماعی. البته چنانچه خواهیم دید، هابرماس در تلاش خود برای مرتبط ساختن «معرفت» و «کنش» به‌میانجی مفهوم «نقد»، سویهٔ تعاملی جدیدی به‌مسئله افزود که نشانی از آن در اندیشهٔ مارکس دیده نمی‌شود.

مع‌هذا نباید چنین تصور کرد که مسئلهٔ بنیانهای شبه‌استعلاییِ معرفت صرفاً ناشی از تأثیرات تاریخی است، زیرا به‌روشنی می‌توان دید که حل این مسئله یکی از مقتضیات منطقی اندیشهٔ هابرماس است. وجود انواع مستقل معرفت یا شناخت عقلانی بدین معناست که هرگز نمی‌توان از درونِ یکی از این انواع، دیگر صور معرفت عقلانی یا بنیانها و زمینه‌های مشترک همهٔ آنها را استنتاج کرد. بنابراین گمانی است باطل اگر تصور کنند که علومی چون زیست‌شناسی یا روان‌شناسی بتوانند مسئله مبانی عام معرفت عقلانی را حل کنند. درست همان‌طور که امید

1. L. Feuerbach
2. quasi-transcendental

دستیابی به‌راه‌حلی انتزاعی و تماماً مستقل از دستاوردهای این علوم نیز، امیدی بی‌پایه است. درهرحال، همان‌طور که از تحلیل خود هابرماس در بخش اول معرفت و علایق بشری (هابرماس ۱۹۷۱) برمی‌آید، تلاش او برای صورت‌بندی مجدد مضمون کانتی نقدِ معرفت، هم ریشه‌های تاریخی دارد هم ریشه‌های مفهومی. زیرا ناروشن ماندن مسئله در فلسفهٔ کانت و سپس تشدید آن در فلسفهٔ نوکانتی، سرآغاز همان فرایندی بود که با قطع رابطهٔ فلسفه و علم، نقد معرفت را به‌معرفت‌شناسی و معرفت‌شناسی را به‌روش‌شناسیِ تهی از تفکر فلسفی تقلیل داد. نتیجهٔ نهایی این فرآیند علم‌گرایی و کیش پرستش علم (پوزیتیویسم) بوده است. هابرماس می‌نویسد: «آن نوع فلسفهٔ علم که از نیمهٔ قرن نوزدهم به‌بعد در مقامِ خلف نظریهٔ شناخت پا به‌صحنه گذارده است نوعی روش‌شناسی است که فهم علّی علم از خود، آن‌را هدایت می‌کند. «علم‌گرایی» یعنی اعتقاد علم به‌خود.» (هابرماس ۱۹۷۱، ص ۴).

درک و تشخیص دستاوردهای هابرماس در زمینهٔ نقد معرفت مستلزم آن است که به‌عوض شباهتهای او با کانت بر تفاوتها و عناصر جدید صورت‌بندی او تأکید گذاریم. بدین منظور پیش از پرداختن به‌جزئیات آرای هابرماس دربارهٔ انواع سه‌گانهٔ معرفت، بهتر است طرحی موجز از خطوط کلی «نظریهٔ شناخت» او ارائه دهیم.

طرح هابرماس برای استقرار معرفت بر پایهٔ کنش و علایق و منافعِ[1] بشری، موردی خاص و متأخر از تلاشی گسترده‌تر در فلسفهٔ اروپایی بود که حدوداً از نیمه دوّم قرن نوزدهم آغاز گشته بود. مقابله با هرگونه تصور انتزاعی از معرفت، مضمون عام صور گوناگون این تلاش بود: مخالفت فوئر باخ و مارکس با ایده‌آلیسم و سعی نیچه در افشای بنیانِ ارزشی هرگونه معرفت نظری و عملی، و در قرن بیستم تلاش نوکانتی‌ها برای بخشیدن رنگی تاریخی و فرهنگی به‌«مقولات پیشینی» کانت، و حملات برگسون[2] و جریان موسوم به‌«فلسفهٔ زندگی» به‌تفکر انتزاعی و مکانیکی و سرانجام فلسفهٔ پدیدارشناسانهٔ ادموند هوسرل که یکی از مهمترین اهدافش استقرار معرفت بر پایهٔ «زیست‌ـجهان» بود.

البته این تلاشها صرفاً برخی از موارد «نقد معرفت انتزاعی» هستند، زیرا که

---

1. interests 2. H. Bergson

بیرون از عرصهٔ مباحث فلسفی یعنی در قلمرو فرهنگ و هنر مدرن ✻ این نقد با پویایی و قدرت و تنش بس بیشتری دنبال می‌شد.

خصومت همهٔ این متفکران با تفکر انتزاعی، همان وجه مشترکی است که به‌ما اجازه می‌دهد تا همهٔ آنها را تحت مقوله‌ای واحد گرد آوریم، اما این اشتراک سلبی نباید موجب چشم‌پوشی و غفلت از تفاوتهای عمیق و اساسی شود. چنین غفلتی عملاً به‌معنای رجعت به‌همان تفکر انتزاعی و کلی‌گراست که امروز همگان کم‌وبیش در نفی آن متفق‌القولند. مواردی که به‌آنها اشاره شد، چه به‌لحاظ انگیزه‌های فلسفی و اجتماعی، و چه به‌لحاظ روشها و نتایج با یکدیگر متفاوت و گهگاه متضادند.

تا آنجا که به‌هابرماس مربوط می‌شود، نقطهٔ شروع و انگیزهٔ اصلی او در نقد معرفت انتزاعی، ادامهٔ همان فرآیندی است که او خود آن‌را «طرح رهایی بشریت» نامیده است. نگرانی در مورد گسترش عقل‌ابزاری و نگرش تکنوکراتیک به‌همهٔ عرصه‌های زندگی اجتماعی، از آغاز، یعنی از زمان انتشار تغییر ساختاری یکی از دغدغه‌های اصلی هابرماس بوده است. او این مسئله را در دو سطحِ نظریهٔ اجتماعی و نظریهٔ معرفت مورد نقد قرار داده است. به‌لحاظ اجتماعی، گسترش عقل‌ابزاری و نگرش تکنوکراتیک این خطر را در بر دارد که همهٔ مسائل عملی یعنی مسائل اخلاقی و سیاسی و فرهنگی جامعه، به‌عنوان مسائل فنی تعریف و ارزیابی شوند، و در نتیجه در خارج از حیطهٔ تصمیم‌گیری دمکراتیک به‌دست متخصصان و دانشمندان حل و فصل گردند. بدین ترتیب است که علم و تکنولوژی به‌ابزاری جهت رفع «بحران مشروعیت در سرمایه‌داری متأخر و توجیه ایدئولوژیک نظام موجود بدل می‌شوند» (هابرماس ۱۳۷۳).

ولی به‌اعتقاد هابرماس مسئله فقط به‌توجیه ایدئولوژیک منافع طبقه‌ای خاص محدود نمی‌شود. سلطهٔ عقل‌ابزاری می‌تواند نفسِ ساختار منافع و علایق بشری را دگرگون کند، و از این‌رو بررسی و نقد آن می‌بایست با نفوذ به‌عمق مسئله و در ورای منافع تاریخی این یا آن طبقه، «منافع و علایق بنیانی خود بشریت را آشکار سازد.» (هابرماس ۱۹۷۰، ص ۱۱۳). همین ریشه‌یابی و حرکت عمقی است که هابرماس را وا می‌دارد تا مسئلهٔ عقل‌ابزاری را از دیدگاه نقد نظریهٔ معرفت، که موضوع اصلی بحث ماست، مورد بررسی قرار دهد.

هدف اصلی، تحقیق دربارهٔ چگونگی تسلط عقل‌ابزاری بر تفکر مدرن است. وی بدین منظور، تجزیه و تحدید و زوال معرفت‌شناسی کلاسیک و ظهور پوزیتیویسم و عمل‌گرایی در قرون نوزدهم و بیستم را مورد بررسی قرار می‌دهد. این تحقیق به‌شکلی نظام‌مند و گسترده دنبال می‌شود، یعنی در شکل نقد درونیِ[1] آرای نویسندگانِ متعلق به‌طیف وسیعی از سنتهای فکری: از کانت و هگل گرفته تا ماخ[2] و پیرس و فروید. خصایص سه گانهٔ این تحقیق بیانگر ارزش و اهمیت اندیشهٔ هابرماس و جایگاه او در تفکر مدرن است: نظام‌مند بودن آن یادآور ماهیت نظام‌مند «فلسفهٔ انتقادی» کانت است. درونی بودن آن گواه نزدیکی روش دیالکتیکی او با روش هگل و همچنین آدرنو است و گستردگی آن مبیّن گشودگی به‌روی سنتهای دیگر مثل سنتِ فلسفهٔ تحلیلی است.

هابرماس در آثارش از جمله در کتاب معرفت و علایق بشری و همچنین در کتاب نظریه و عمل (هابرماس ۱۹۷۴) می‌کوشد تا نشان دهد که همهٔ صور معرفت در تاریخ ریشه دارند و از منافع و علایق بشری سرچشمه می‌گیرند. بدین منظور او نظریه‌ای در باب علایق معطوف به‌شناخت یا علایق بر سازندهٔ معرفت[3] را بسط می‌دهد تا از این طریق پیوند میان معرفت و کنش بشری را روشن سازد. ولی در دورهٔ بعد، یعنی پس از تحول موسوم به«چرخش زبانی»، هابرماس می‌کوشد تا با ایجاد پیوندی نزدیکتر و درونی‌تر میان معرفت و زبان و گرد آوردن آن در تحت مقولهٔ گفتمان، نظریه‌ای در باب «توانش ارتباطی»[4] بسط دهد و از این طریق مبنایی برای توجیه شبه‌استعلایی معرفت فراهم آورد. روشن است که در دورهٔ اول، مفهوم علایق بشری به‌ویژه علایق معطوف به‌شناخت، نقشی کلیدی ایفا می‌کنند و باید آن‌را حلقهٔ اصلی پیوند دو حوزهٔ معرفت و کنش دانست. اما در دورهٔ بعدی مفهوم زبان یا «کنش زبانی»[5] (به‌تعبیر آستین و سِرل) است، که در شکل کلی‌تر خود، یعنی «کنش ارتباطی»، مبنایی واحد برای معرفت و کنش اجتماعی فراهم می‌آورد. البته نباید از یاد برد که مضمون مشترک آرای هابرماس در هر دو دوره، توضیح این امر

---

1. immanent
2. E. Mach
3. knowledge–constitutive interests
4. communicative competence
5. speech act

است که چگونه افراد بشر، چه در مقام فاعلِ (سوژهٔ) شناسایی و چه در مقام فاعلِ کنش اجتماعی باید به‌شیوه‌ای انتقادی در معرفت و عمل خویش تأمل کنند.

با توجه به گفته‌های فوق، طبیعی است که نخست به‌نظریهٔ هابرماس در مورد علایق معطوف به‌شناخت بپردازیم، سپس توصیف او از انواع سه گانهٔ علایق بشری و معرفتهای مبتنی بر آنها را به‌طور مفصلتر مورد بحث قرار دهیم، ولی پیشتر، ذکر دو نکته ضروری به‌نظر می‌رسد. نخست آنکه تحول آرای هابرماس به‌ناگهان و در نتیجهٔ نوعی کشف و شهود رخ نداده است، بلکه این تحول اساساً نتیجهٔ جریانِ طولانی و منتمر بحث و مناظره و تدقیق و تجدید نظر در آرای قبلی بوده است. نکتهٔ دوّم که مهمتر نیز هست به‌نظریهٔ اجتماعی او مربوط می‌شود. همان‌طور که پیشتر در مورد مسئلهٔ سلطهٔ عقل‌ابزاری گفتیم، نظریهٔ معرفت هابرماس همپای نظریهٔ اجتماعی و نقد او از سرمایه‌سالاری متأخر بسط یافته است. تحلیل اجتماعی او حاوی عناصر و مضامین و ساختارهایی نظری است که در نظریهٔ معرفت او به‌طور بی‌واسطه و مستقیم حضور ندارند. اگرچه هابرماس در آثار متأخر خویش، کوشیده است تا نظریهٔ معرفت و نظریهٔ کنش (اجتماعی) را توأماً در قالب نظریه‌ای در باب کنش ارتباطی بسط دهد، ولی جدایی نسبی این دو حوزه به‌ما اجازه می‌دهد تا نظریهٔ معرفت و تعدیل و تبدیل «زبانشناختی» آن‌را مستقل از تحلیلهای اجتماعی هابرماس مورد بحث قرار دهیم.

هدف اصلی نظریهٔ علایق معطوف به‌شناخت، آشکار ساختن شرایط عام کسب معرفت است. هابرماس نقش فاعل (سوژهٔ) شناسایی را در بر ساختنِ معرفت تصدیق می‌کند، ولی او، بر خلاف کانت، این فاعل را سوژه‌ای غیر تاریخی و استعلایی محسوب نمی‌کند. هابرماس، با تکیه بر دیدگاهی که تاریخ و واقعیت اجتماعی، و حتی طبیعت (انسانی‌شده) را محصول کار و کنش نوع بشر می‌داند، می‌کوشد تا مسئلهٔ تولید معرفت را در پرتو تلاش انسان برای «تولید هستی و بازتولید وجود نوعی خویش» مورد بررسی قرار دهد. از دید او، شرایط عام برساختن و رشد معرفت، همان شرایط تاریخی و ملموسی هستند که تحول و رشد نوع بشر در متن آنها رخ داده است. به‌اعتقاد هابرماس، نوع بشر تجربهٔ خود را بر اساس منافع و علایقی پیشینی سازمان می‌دهد، علایقی که هادی فعالیتهای

معطوف به‌شناخت و کسب معرفت‌اند. البته در اینجا اصطلاح پیشینی[1] را نباید مفهومی ایده‌آلیستی پنداشت، زیرا منظور هابرماس اشاره به‌علایق و منافع عامی است که همهٔ تجارب بشری، مستقل از ویژگیهای تاریخی و فرهنگی و اجتماعی، مسبوق به‌آنهاست. نقش بنیانی منافع و علایق معطوف به‌شناخت از این واقعیت دوگانه ناشی می‌شود که آدمی جانوری ابزارساز و در عین حال موجودی ناطق است. انسانها برای دستیابی به‌لوازم و مقتضیات بقای مادی خویش به‌ناچار باید اشیا و امور را به کار گرفته و مهار کنند و در همان حال به‌میانجی نمادهای جمعی یا بین‌الاذهانی و در چهارچوب نهادهای مشخص و منظم با یکدیگر ارتباط برقرار سازند. به‌واسطهٔ همین دو جنبه است که تولید معرفت به‌دو نوع منفعت اساسی برای نوع بشر بدل می‌شود، زیرا که معرفت آدمی را قادر می‌سازد تا نیروها و جریانهای عینی را اعم از آنکه در عرصهٔ طبیعت باشد یا در قلمرو واقعیت اجتماعی، مهار کند و ارتباط میان اعضای جامعهٔ بشری را استمرار بخشد.

اما نقش معرفت در کسب سلطه بر طبیعت و حفظ و گسترش ارتباط نمادین، خود موجد علاقه یا منفعت ثالثی است: کسب خودآگاهی نسبت به‌مقتضیات حفظ و توسعهٔ حیات بشری که آگاهی از نقش معرفت، خود یکی از آنهاست. هابرماس به‌پیروی از هگل و کلِ سنت ایده‌آلیسم آلمانی، برای مشخص ساختن موضوع و مضمون اصلیِ سومین نوعِ منافع و علایق معطوف به‌شناخت، اصطلاح عقل[2] را به کار می‌گیرد. از دیدگاه هگل و تا حدی کانت عقل معرّف آن شکلی از آگاهی است که در تقابل با فهم (Verstand به‌مفهوم کانتی کلمه) علاوه بر موضوع آگاهی، رابطهٔ آگاهی با موضوع را نیز شامل می‌شود. در حالی که «فهم» اصطلاحی مناسب برای توصیف نگرش عینی‌گرایانهٔ تکنولوژی و علوم طبیعی است که اساساً خواستار تسلط بر موضوع خویش‌اند، «عقل» مبین نگرشی عمیقتر و کلی‌تر است که غایت اصلی آن خودآگاهی و تأمل در نفس[3] است. گرایش به‌برتر دانستن عقل در قیاس با محدودیت «فهم» یکی از مشخصات بارز کل سنت ایده‌الیسم آلمانی است، این گرایش به‌ویژه زمانی تشدید می‌شود که آگاهی بشری از قلمرو علوم دقیقه و شناخت اعیان طبیعی خارج می‌شود و به‌عرصهٔ فلسفه و اخلاق و سیاست و نقد

---

1. a priori
2. reason/Vernuft
3. self-reflection

ارزشها پا می‌گذارد. عقل هم از نظر کانت و هگل و هم از دید هابرماس بیانگر قابلیت و توانایی فرد (یا جامعه‌ای) است که می‌تواند به‌تأمل در نفس پرداخته و خود تعیین‌کنندهٔ سرنوشت خویش باشد. بنابراین عقل می‌تواند در مقام خودآگاهی و کنش عقلانی مبتنی بر آن، به‌گسترش خودآیینی و بلوغ و پرورش نفس یاری رساند، و همین امر نشان می‌دهد که سومین نوع منافع و علایق معطوف به‌شناخت یعنی علاقهٔ معطوف به‌عقل، اساساً ماهیتی رهایی‌بخش دارد.

بدین ترتیب، ما در نهایت با سه نوع از منافع و علایق بشری روبرو می‌شویم که هر سه ماهیتی انسان‌شناختی دارند و به‌واقع معرّف شیوه‌های تفسیر و سازماندهی تجربه و حیات بشری‌اند. این سه نوع عبارتند از: علایق فنی یا تکنیکی و علایق عملی و علایق رهایی‌بخش (یا علایق معطوف به‌رهایی). این علایق سه‌گانه به‌ترتیب در قالب سه رسانه[1] یا ابزارِ سازماندهی اجتماعی دنبال می‌شوند: کار یا کنش ابزاری و تعامل یا ارتباط زبانی و قدرت یا روابط و مناسبات مبتنی بر سلطه و انقیاد. نهایتاً این علایق معطوف به‌شناخت (ابزاری و عملی و انتقادی) به‌میانجی سه رسانه (کار و زبان و قدرت) شرایط ظهور سه شکل خاص از علوم یا معارف سازمان‌یافته را فراهم می‌آورد: علوم تجربی ـ تحلیلی و علوم تاریخی ـ هرمنوتیکی و علوم انتقادی. اما پیش از آنکه هر یک از این علوم را جداگانه بررسی کنیم، بایستی یک نکتهٔ اساسی و مهم یعنی توصیف هابرماس از منافع و علایق بشری را به‌منزلهٔ بنیانهای شبه‌استعلایی معرفت مورد بحث قرار دهیم.

توجه به‌مسئله بنیانهای شبه‌استعلایی به‌ویژه از آن جهت مهم و ضروری است که تحول و چرخش زبانشناختی هابرماس عملاً حول محور آن رخ داده است. پیشتر گفتیم که تلاش هابرماس برای نزدیک ساختن معرفت و زندگی وجه مشترک بسیاری از متفکران معاصر اوست. هابرماس نیز مایل است تا بر عناصر تاریخی و فرهنگی و جامعه‌شناختی نهفته در ذات معرفت تأکید گذارد، ولی او در عین حال خواهان تحقق آرمان عصر روشنگری در مورد دستیابی به‌توصیفی عام و همگانی از عقلانیت است و همین امر او را به‌مقابله با تاریخ‌گرایی و نسبی‌گرایی افراطی وا می‌دارد که ظاهراً پیامد منطقی بسیاری از سنتهای فکری عصر ماست. مخالفت

1. media

هابرماس با نسبی‌گرایی واجد بنیانی تاریخی است، زیرا همان‌طور که نقد او از تصمیم‌گرایی نشان می‌دهد، مسکوت گذاردن مسئلهٔ عقلانیت و یا ایجاد تزلزل در عقل، تحت شرایط تاریخی خاص نظیر وضعیت آلمان در فاصلهٔ میان دو جنگ، می‌تواند به‌خردستیزی و توحش محض منجر شود.

تأکید هابرماس بر عقلانیت مستلزم آن است که در تقابل با آرای تصمیم‌گرایان، مبنایی عام برای همهٔ صور معرفت فراهم آید، چه در غیر این صورت نقد و سنجش عقلانی فقط به‌عرصهٔ علوم تجربی-تحلیلی منحصر می‌شود. هابرماس باید بر تعارض و تقابل سنتی علوم طبیعی و علوم انسانی غلبه کند و در عین حال تمایز آنها را حفظ کند و هر دو را بر مبنایی واحد یعنی همان منافع و علایق بشری استوار سازد. البته از آنجا که بحث به‌سنجش مبانی معرفتی علوم تعلق دارد، مسئلهٔ اصلی، تقابلِ خودآگاهی روش‌شناختی این علوم از خود و از یکدیگر است، نه تقابل خود آنها. به‌تعبیر روشن‌تر، قطبهای اصلی تقابل عبارتند از: سیانتیستیک[1] به‌منزلهٔ روش‌شناسی علومِ مبتنی بر علایق فنی، و هرمنوتیک به‌منزلهٔ روش‌شناسی علوم مبتنی بر علایق عملی.

آیا هابرماس به‌راستی توانسته است بر این تقابل غلبه کند و به‌یاری نظریهٔ علایق معطوف به‌شناخت، بنیانی شبه‌استعلایی برای همهٔ صور معرفت عقلانی فراهم آورد؟ به‌نظر می‌رسد برای یافتن پاسخی به‌این سؤال بهتر است به‌آرای دوست و همکار هابرماس کارل-اتو آپل رجوع کنیم. زیرا آپل صورت‌بندی «کلاسیک‌تری» از موضع هابرماس به‌دست می‌دهد و بر پیوند این موضع با مسائل و مضامین معرفت‌شناسی کانتی تأکید بیشتری می‌گذارد.

آپل در مقاله‌ای تحت عنوان «سیانتیستیک و هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی» (آپل ۱۹۸۰) به‌این نکته اشاره می‌کند که رفع تقابل فوق و گسترش مفهوم علم منوط به«گسترش معرفت‌شناسی سنتی بر حسب نوعی انسان‌شناسی معرفتی[2] است. منظور از «انسان‌شناسی معرفتی» رهیافتی است که به‌روش کانتی، پیش‌شرطهای تحقق معرفت را گسترش می‌بخشد» (همانجا، ص ۴۶). آپل نیز مثل هابرماس، تحولات فلسفهٔ عصر ما و به‌ویژه ظهور پوزیتیویسم و پوزیتیویسم نو را نشانهٔ آن می‌داند که

---

1. scientistics 2. cognitive anthropology

«پرسش شرایط تحقق معرفت نه‌فقط گسترش نیافته... بلکه برعکس تا حد ممکن تقلیل یافته است» (همانجا، ص ۵۰). روشن است که آپل طرح فلسفی خود و هابرماس را تلاشی برای ادامه و گسترش معرفت‌شناسی کانتی می‌داند. نقطهٔ شروع این طرح نیز، طبق معمول، نقد تصور انتزاعی دکارت از معرفت است: «رابطهٔ دکارتی سوژه‌ـابژه از حیث استقرار انسان‌شناسی معرفتی کافی نیست. هر نوع آگاهی ناب از موضوعات (ابژه‌ها) به‌خودی خود نمی‌تواند ضامنی برای کسب معنا از دل جهان باشد. آگاهی، به‌قصد دستیابی به‌فرایند بر ساختن معنا... باید در اینجا و اکنون تجسم یابد» (همانجا، ص ۴۸). آپل می‌خواهد تا علاوه بر «شرایط پیشینی آگاهی» بر ماهیت ملموس معرفت و پویایی و تداخل و درگیری آن با زندگی واقعی تأکید گذارد.

این تداخل و درگیری محصول تلاش برای تحقق منافع و علایق بشری است، تلاشی که خود اساساً به‌میانجی فن و زبان صورت می‌پذیرد. پس در توصیف آپل نیز دنبال کردن علایق در قالب و به‌میانجی رسانه‌ها همان بنیانِ انسان‌شناختی است که تحقق علوم و معارف و همچنین معنادار بودن آنها را ممکن می‌سازد.

تا آنجا که به‌فن و تسلط ابزار بر جهان مربوط می‌شود، دخالت ابزاری انسان در طبیعت که خود مبیّن درگیری او با زندگی و جهان واقعی است، شرط پیشینی هرگونه تجربه و آزمون علمی است. این درگیری به‌میانجی اندامهای حسی و در متن تجربهٔ ماقبل علمی صورت می‌پذیرد. آپل با تکیه به‌آرای ویتگنشتاین[1] و تاماس کوۨن[2] در باب ساختارهای پیشینی تحقیق و آزمون علمی می‌گوید «سعی انسانها برای «مقایسهٔ» خود با طبیعت به [معیار] «اندازه‌گیری» علوم تجربی بدل می‌شود.» (همانجا، ص ۴۷). به‌عنوان مثال، مفهوم یا اصطلاح ماقبل علمیِ «گرما» محصولِ «مقایسه‌ای» نسبی میان ارگانیسم و محیط اوست. این مفهوم به‌یک معنا نقطهٔ مقابل اندازه‌گیریهای دقیق علمی است که به‌یاری ابزارهای علمی و فنی، نظیر میزان‌الحراره و بر اساس معیارهای عام و قطعی انجام می‌شود، ولی در عین حال تردیدی نیست که اولی پیش شرط دومی است.

در مورد زبان هم، وضع به‌همین صورت است. تحقق معانی فردی و همچنین

---

1. L. Wittgenstein 2. T. Kuhn

اعتبار عام یا بین‌الاذهانی آنها در گرو ارتباط زبانی است. فقط از طریق نشانه‌های زبانشناختی است که معنای مورد نظر من می‌تواند با معانی مورد نظر دیگران پیوند یابد و در متن چنین پیوندی است که می‌توان از چیزی به‌نام «معنا» و «منظور» سخن گفت. اعتبار معانی مورد نظر من وابسته به‌وجود زبان است و این زبان یا به‌عبارت بهتر درگیری و مشارکت افراد در این زبان پیش‌شرط تحقق هرگونه توافق بر سر معانی و حتی داده‌های تجربی است. بنابراین در هر دو مورد، تحقق معرفت منوط به‌پیوند آگاهی با «اینجا و اکنون» است. آپل می‌نویسد: «مثل دخالت مادی-فنی که از زمرهٔ پیش‌شرطهای معرفت تجربی علوم طبیعی است، زبان نیز معرِّف وجود شرط پیشینیِ ذهنیْ است که معرفت‌شناسی سنتی دکارتی از آن غافل بود.» (همانجا، ص ۴۸).

بدین ترتیب آپل می‌کوشد تا معرفت‌شناسی کانتی را تکمیل کند و گسترش بخشد. وی ادامه می‌دهد: «در نظر من چنین می‌نماید که حیات-پیشینیِ معرفت[1] با امر پیشینی آگاهی[2] نسبتی مکمل دارد. به‌بیان دیگر، هر دو پیش‌شرطِ تحققِ معرفت، متقابلاً و ضرورتاً یکدیگر را در تمامیت معرفت تکمیل می‌کنند، حال آنکه در جریانِ واقعی تولید معرفت، یا حیات-پیشینی یا امر پیشینی، آگاهی، نقش رهبری را به‌عهده می‌گیرد: «معرفت از طریق تأمل و بازاندیشی» و «معرفت از طریق دخالت و درگیری» قطبهای متقابل هم هستند برای مثال، من نمی‌توانم در آن واحد هم جنبه‌ای با معنا از جهان را بشناسم و هم به‌تأمل در باب دیدگاهی بپردازم که اتخاذ آن برای دستیابی به‌این شناخت ضروری است. هرگونه تجربه‌ای ــ حتی تجارب و آزمونهای مبتنی بر نظریه در علوم طبیعی ــ اساساً معرفتی ناشی از درگیر شدن در جریان زندگی است، و هرگونه نظریه‌پردازیی اساساً معرفتی ناشی از تأمل و بازاندیشی است. من بر این عقیده‌ام که چون انسان‌شناسی معرفتی می‌باید با درگیری زنده و پویای انسانها به‌منزلهٔ یکی از پیش‌شرطهای ضروری هرگونه معرفتی روبرو شود، می‌تواند و می‌باید که پیش‌شرطی دیگر [سوم] را به‌مرتبهٔ امری پیشینی ارتقاء دهد. هر نوع خاصی از درگیری زنده و پویای معرفت ما، وابسته به‌نوعی خاص از علایق و منافع معطوف به‌شناخت است. به‌عنوان مثال درگیری تجربی

---

1. life-a priori of knowledge
2. the a priori of consciousness

فیزیک مدرن به‌طور پیشینی به‌علاقهٔ معطوف به‌شناختِ فنی مربوط است.» (آپل ۱۹۸۰، ص ۴۹ـ ۴۸).

صراحت و دقت و روشنی قطعهٔ فوق که اشاره‌ای مستقیم به‌معرفت و علایق بشری را نیز در بر دارد، به‌ما اجازه می‌دهد تا جهت‌گیری و مضمون اصلی نظریهٔ علایق معطوف به‌شناخت (هابرماس) و انسان‌شناسی معرفتی (آپل) را مشخص سازیم. رجحان مسئلهٔ معنا بر صدق معرّف جهت اصلی هر دو نظریه است. در هر دو مورد قصد آن است که ملاحظات مربوط به‌صدق و صدق‌پذیری با ملاحظات مربوط به‌معنا و معنادار بودن تکمیل شود و گسترش یابد. همین امر است که هابرماس و آپل را با نمایندگان سنتی و جدید پوزیتیویسم رو در رو می‌کند، زیرا تفکر نظری کسانی چون ایر[1] دقیقاً در جهت عکس حرکت می‌کند. پوزیتیویستها می‌کوشند تا با تکیه بر «اصل صدق‌پذیری» معنا را به‌صدق و معنادار بودن را به‌صدق‌پذیر بودن تحویل نمایند. به‌اعتقاد آنان هر گزاره‌ای که به‌شیوهٔ علمی صدق‌پذیر نباشد، عملاً بی‌معناست. در واقع «اصل صدق‌پذیری» تبلور بسیاری از مضامینی است که هابرماس و آپل آنها را نقد کرده‌اند: علم‌گرایی و یکی کردن معرفت با علم و نفی هرگونه عقلانیتی خارج از حیطهٔ علوم تجربی-تحلیلی و فرآیند تقلیل و تحدید و زوال معرفت‌شناسی سنتی و تبدیل فلسفه به‌روش‌شناسی علوم تجربی[2]. حاصل این فرایند نفی امکان نقد هنجارها و ارزشها و نهادهای موجود و توجیه پوزیتیویستی واقعیت اجتماعی به‌عنوان «امری طبیعی» و بی‌اعتبار قلمداد کردن خواست رهایی از سلطه و تحقق زندگی خیر است.

آپل خود به‌تفاوت میان صدق و معنا و اهمیت آن در نظریهٔ خویش واقف است. او در یکی از پانویسهای مقالهٔ فوق به‌این نکته اشاره می‌کند که تأکید نهادن بر «علاقهٔ فنی معطوف به‌شناخت به‌هیچ‌وجه متضمن این امر نیست که بتوان دعوی علوم طبیعی به حقیقت و صدق را به‌شیوه‌ای صرفاً ابزارگرایانه تعبیر کرد.» (همانجا، ص ۷۳). آپل در تقابل با آرای نیچه و ماکس شلر[3]، که علوم طبیعی را صرفاً ابزار

1. A. J. Ayer

۲. از این حیث می‌توان شباهتی میان آراء هابرماس و آپل با آراء کارل پوپر (K. Popper) مشاهده کرد.

3. M. Scheler

تسلط بیشتر بر طبیعت می‌دانند، بر این نکته تأکید می‌گذارد که نقش پیشینی علایق فنی صرفاً به‌تعیین معنای معرفت علمی-تجربی محدود می‌شود نه به‌دعوی خاص این علوم به‌صدق. معرفت بشری بدون درگیری با علایق و منافع واقعی معنایی نخواهد داشت. به‌همین دلیل است که باید از «آگاهی ناب و استعلایی» کانت فراتر رفت و همین امر به‌اعتقاد آپل «مبنای» ژرفا بخشیدن به‌نقد کانت از معرفت است. (همانجا، ص ۷۴). بنابراین، هدف نهایی آپل آن است که شرایط صدق را با شرایط معنادار بودن و «امر پیشینی آگاهی» را با «حیات پیشینی معرفت» تکمیل کند.

ولی آیا توصیف آپل از رابطهٔ صدق و معنا و پیش‌شرطهای معرفت، با آرای هابرماس سازگار است؟ با توجه به‌نظریهٔ هابرماس در مورد علایق بشری به‌منزلهٔ بنیانهای شبه‌استعلایی معرفت، پاسخ این سؤال مثبت است، ولی اگر به‌مضامین اندیشهٔ هابرماس و چگونگی تحول آن دقیقتر بنگریم، تشخیص برخی تفاوتهای اساسی دشوار نخواهد بود.

هابرماس نیز مسئلهٔ حقیقت یا صدق را مسکوت نمی‌گذارد اما دیدگاههای مطلقاً استعلایی دکارت و کانت در باب حقیقت را تأیید نمی‌کند. دیدگاه استعلایی مصرانه می‌کوشد تا «شرایط پیشینی صدق» را مستقیماً از درون تجربهٔ ذهنی و فردی سوژهٔ عقلانی استنتاج کند. حال آنکه از دید هابرماس حقیقت همواره امری است منبعث از وفاق. پذیرش نظریهٔ «حقیقت و صدق مبتنی بر وفاق»[1] بدان معنی است که هرگز نمی‌توان بیرون و مستقل از تجربهٔ بین‌الاذهانی که در قالب زبان و ارتباط زبانی تحقق می‌پذیرد، به‌جستجوی شرایط صدق پرداخت. به‌رغم همهٔ پیوندها و شباهتها، گسست هابرماس از دیدگاه استعلایی کانت عمیقتر از آن است که آپل گمان می‌برد. هابرماس در آثار متأخر خویش به‌ویژه در **گفتمان فلسفی مدرنیته** (هابرماس ۱۹۸۷)، بر ضرورت گسست از «فلسفهٔ سوژه» تأکید بسیار می‌نهد. به‌اعتقاد او نه‌فقط دکارت و کانت و هگل، بلکه حتی بسیاری از متفکران رادیکال زمانهٔ ما نظیر هایدگر و فوکو[2] و دریدا[3] هنوز در بند فلسفهٔ سوژه‌اند، زیرا هیچ‌یک از آنان نتوانسته‌اند رابطهٔ درونی میان معرفت و زبان و زیست-جهان را چنانکه باید

---

1. consensus theory of truth
2. M. Foucault
3. J. Derrida

تشخیص دهند. بی‌تردید گسست از دیدگاه استعلایی کانت یا از نمونه‌های جدیدتر آن نظیر پدیدارشناسی استعلایی هوسرل مستلزم آن است که به‌جای تجربهٔ ذهنی به‌تجربه بین‌الاذهانی توجه کنیم، ولی همهٔ مسئله این نیست. نکتهٔ اساسی در «فلسفهٔ سوژه» استقرار سوژه در مقام مبنا یا «خاستگاه آغازین»[1] هرگونه معرفت و کنش است نه صرف تأکید بر ذهنیت فردی. از این‌رو تعویض سوژهٔ فردی و استعلایی کانت با سوژه‌ای جمعی و تاریخی نظیر «پرولتاریا» (لوکاچ) یا حتی «بشر» دردی را درمان نمی‌کند. تا زمانی که ما «خاستگاهی آغازین» یا مبنای غایی را خارج از قلمرو «کنش زبانی»[2] جستجو کنیم، صرف نظر از اینکه این کار تحت عنوان «هستی‌شناسی بنیادین» (هایدگر) صورت پذیرد یا «واسازی متن» (دریدا) و یا حتی «انسان‌شناسی معرفتی» (آپل)، تفکر ما هنوز وابسته به«فلسفهٔ سوژه» است.

چرخش زبانشناختی هابرماس معرف تلاش او برای گسست از پارادایم فلسفهٔ سوژه است. اما این گسست تغییر بنیادینی در تقسیم‌بندی سه‌گانهٔ او از انواع معرفت ایجاد نکرده است. تحلیل «توانش ارتباطی[3]» و پیش‌فرضهای نهفته در کنش زبانی به‌او اجازه می‌دهد تا بدون رجوع به‌هرگونه بنیانی خارج از زبان نظیر علایق و منافع انسان‌شناختی یا دیگر مقولات ناتورالیستی بخش وسیعی از آرای خود را در باب انواع سه‌گانهٔ علوم حفظ کند. درک آرای متأخر او مستلزم توصیفی دقیقتر از این علوم است.

۱. علوم تجربی- تحلیلی

تلاش هابرماس برای دفاع از عقل‌گرایی به‌منزلهٔ جزء ضروری پروژهٔ رهایی بشر و وفاداری او به‌آرمان روشنگری که توسعهٔ علوم و فنون را بخشی از فرآیند بلوغ بشریت می‌داند او را وا می‌دارد تا ماهیت و جایگاه و حدود و ثغور علوم تجربی- تحلیلی را مشخص سازد. او ناچار است همزمان در دو جبهه بجنگد در یک جبهه با پوزیتیویستها و علم‌گرایان و در جبههٔ دیگر با دشمنان علم و مخالفان روشنگری؛ مخالفانی که با تکیه به‌آرای نیچه و تفسیر بخشی از آرای وبر و

1. primal origin
2. speech act
3. communicative competence

مارکس، عصر جدید را تحت عناوینی چون «عصر تفوق تکنولوژی و تصویر جهانی» (هایدگر)، «عصر شیءوارگی عام» (لوکاچ) یا عصر «متافیزیک حضور» (دریدا) نفی می‌کنند. تحول فکری هابرماس حاکی از نوعی انتقال از جبههٔ اول به‌دوّم است. این تحول با توجه به‌خصلت تاریخی اندیشهٔ هابرماس و علاقهٔ او به‌مناظرهٔ فلسفی و جامعه‌شناختی با نظریات رقیب امری کاملاً طبیعی به‌نظر می‌رسد، زیرا طی چند دههٔ گذشته ما شاهد افول پوزیتیویسم و پوزیتیویسم‌نو و ظهور حملات خردستیز به‌روشنگری و عقل‌گرایی بوده‌ایم، حملاتی که تلاشهای نظری مابَعد مدرنیسم آخرین نمونهٔ آن است.

به‌احتمال زیاد نقد مفصل دیدگاههای پوزیتیویستی مهمترین و بارزترین مضمون آثار اولیهٔ هابرماس در دههٔ ۱۹۶۰ است. بررسی همهٔ ابعاد این نقد در حوصلهٔ این نوشته نمی‌گنجد، از این‌رو، ما به‌شرح دو نمونهٔ اصلی و مهم بسنده می‌کنیم: یک، بحثی که در سال ۱۹۶۱ میان آدرنو و پوپر درگرفت و سپس در سطحی گسترده‌تر با بحثهای هابرماس و هانس آلبرت[1] دنبال شد و در کتابی به‌نام مناقشه دربارهٔ پوزیتیویسم در جامعه‌شناسی آلمانی به‌چاپ رسید (آدرنو و دیگران ۱۹۷۶). دو، مباحث مطرح‌شده در بخش دوّم کتاب معرفت و علایق بشری. به‌دلیل گستردگی و خصلت نظام‌مند نقد هابرماس در معرفت و علایق بشری، و همچنین به‌دلیل رابطهٔ نزدیکتر کتاب مناقشه با مسائل خاص رشتهٔ جامعه‌شناسی، بهتر آن دیدیم که از رعایت ترتیب تاریخی صرف‌نظر کنیم و اول کتاب معرفت و علایق بشری و سپس کتاب مناقشه را مورد بررسی قرار دهیم.

هابرماس در آغاز دیباچهٔ خود به‌معرفت و علایق بشری می‌نویسد: «قصد من آن است تا از طریق تلاشی که دارای جهت تاریخی است، پیش‌ـتاریخ پوزیتیویستم مدرن را به‌یاری انگیزهٔ نظام‌مندِ تحلیل پیوندهای میان معرفت و علایقِ بشری بازسازی کنم. با دنبال کردن جریانِ اضمحلال معرفت‌شناسی، که فلسفهٔ علم را جانشین خود ساخته است، می‌توان مراحل رهاشده و مسکوت‌ماندهٔ تأمل و بازاندیشی را مرور کرد. طی دوبارهٔ این طریق از چشم‌اندازی که به‌پس، به‌نقطهٔ شروع مسیر می‌نگرد، به‌ما کمک می‌کند تا تجربهٔ فراموش‌شدهٔ تأمل و بازاندیشی را

---

1. H. Albert

دریابیم. طفره رفتن از بازاندیشی همان پوزیتیویسم است.» (هابرماس ۱۹۷۱، ص VII).

تأکید هابرماس بر بازسازی و «دنبال کردن درونی حرکت اندیشه»، مبین این حقیقت است که قصد او صرفاً نفی و انکار نیست. او می‌پذیرد که فلسفهٔ پوزیتیویستی در آغاز محتوایی آزادیبخش داشته است. آن هم به‌دو دلیل: یک، تلاش این فلسفه در جهت دستیابی به‌ملاکی برای تمیز علم از مابعدالطبیعه نشان خواست رهایی از جزم‌اندیشی بود. دو، طی قرون هجدهم و نوزدهم توجه به‌علم به‌ویژه علوم طبیعی تا حدی مشروع و موجه بود. دستاوردهای علوم طبیعی چنان عظیم و خیره‌کننده بود که همگان علم را یگانه راه نجات بشر می‌دانستند. پوزیتیویسم با فروکاستن معرفت به‌علم پوزیتیو این تصور بی‌پایه را رواج داد که معرفت علمی نه‌فقط شرط لازم بلکه شرط کافی رستگاری آدمی است.

نقد درونی هابرماس از تحول پوزیتیویسم آرای سه چهرهٔ شاخص و اصلی این نحله را در بر می‌گیرد: اگوست کنت و ارنست ماخ و چارلز سندرس پیرس؛ هرچند، بخش عمده و اساسی بحث هابرماس به‌ماخ و پیرس مربوط می‌شود. هابرماس بر آن است که بررسی منظم آثار این سه تن و پی‌گیری پرسشهای ناشی از آن در چهارچوب فلسفهٔ علم، سنت تفکر پوزیتیویستی را با محدودیتهای ذاتی خود روبه‌رو می‌کند و لزوم فراتر رفتن از آنها را نشان می‌دهد. بر همین مبناست که نواقص و ابهامات تفسیر ماخ از فعالیت علمی و سهم پراگماتیسم پیرس در غلبه بر بعضی از آن ابهامات و همچنین ایجاد زمینه‌ای برای کشف «شرایط و مبانی» واقعی معرفت علمی، روشن می‌شود.

به‌اعتقاد هابرماس پوزیتیویسم در آثار کنت ضرورتاً به‌شکلی ناخالص ظاهر می‌شود. در این آثار، پوزیتیویسم آمیخته به‌نوعی فلسفهٔ تاریخ است که هدف آن توضیح تحول علوم بر پایهٔ تکامل نوع بشر است. اما نظر کنت در مورد مراحل سه گانهٔ تکامل تاریخی بشریت حاوی تناقضی درونی است. «معرفتی که کنت به‌قصد تفسیر معنای معرفت پوزیتیو بدان متوسل می‌شود، خود با معیارهای روحِ پوزیتیو سازگار نیست.» (همانجا، ص ۷۱). به‌عبارت دیگر، فلسفهٔ تاریخ کنت، اگر با معیارهای علوم تجربی-تحلیلی سنجیده شود صرفاً «نظریه‌ای مابعدالطبیعی» و

غیر علمی جلوه خواهد کرد. همان‌طور که هابرماس در ادامهٔ مطلب می‌گوید، رفع این پارادوکس مستلزم تشخیص قصد و نیت اصلی پوزیتیویسم اولیه است: «رواج این باور شبه‌علمی که انحصار معرفت در دست علم است». از آنجاکه با اضمحلال معرفت‌شناسی سنتی و پرستش علم در مقام «جادوی عصر جدید»، مفهوم «معرفت» عملاً غیر عقلانی شده است، پس اینک روش‌شناسی علوم و صنعتی شدن جامعه باید متقابلاً یکدیگر را توضیح دهند. این توضیح به‌قول هابرماس «کار و مشغلهٔ واقعی پوزیتیویسم اولیه است. این نوع پوزیتیویسم با تفسیر و تعبیر تاریخ نوع بشر به‌منزلهٔ تاریخ تحقق روح پوزیتیو، ایمان و اعتماد به‌نفس علمیِ علوم را توجیه می‌کند.» (همانجا، ص ۷۱).

اما تحولات بعدی علم و افزایش قدرت و نفوذ آن در زندگی مردمان موجب شد تا تلاش برای توجیه منزلت آن به‌یاری اموری بیرون از حیطهٔ خود علم رفته‌رفته بی‌اهمیت شود. آثار ماخ به‌رغم وجود رگه‌هایی از تکامل‌گرایی، شکل جدیدی از «معرفت‌شناسی علمی» را عرضه کرد که به‌سرعت در خلأ ناشی از بی‌اعتبار شدن پوزیتیویسم اولیه رواج یافت. ماخ از هواداران فنومنالیسم[1] بود؛ مکتبی که می‌کوشید کل تجربه و معرفت بشری را بر شهود بی‌واسطهٔ امور واقع استوار سازد. به‌اعتقاد ماخ موضوعات مورد بررسی علوم، هر یک مجموعه‌ای منظم از مشاهداتی هستند که از جریان بی‌واسطهٔ تجربهٔ حسی منتزع شده‌اند. بنابراین، علم چیزی نیست مگر توصیف و دسته‌بندی امور واقعی که خود در تجربهٔ حسی سوژه یا فاعل شناسایی یعنی همان عالِم ریشه دارند. این تفسیر پوزیتیویستی به‌ماخ اجازه می‌دهد تا علم را «توصیفی رسا از واقعیت عینی» بداند. اما تفسیر ماخ نیز تناقض‌آمیز و نهایتاً دوری است. ماهیت امور واقع به‌منزلهٔ داده‌های حسیِ متکی بر تجربهٔ ذهنیِ سوژه‌های منفرد با اعتبار بین‌الاذهانی آنها که پایهٔ عینیت علم است، سازگار نیست. به‌قول هابرماس تلاش برای تضمین عینیت علم و حفظ تمایز آن از متافیزیک، پوزیتیویسم را وا می‌دارد تا به‌امور واقع یا داده‌های حسی خصلتی هستی‌شناسانه بخشد و بدین وسیله از خطر درغلتیدن به‌ذهن‌گرایی پرهیز کند. اما این ترفند مسئله را حل نمی‌کند، بلکه صرفاً آن‌را

---

1. phenomenalism

به‌عرصه‌ای دیگر، یعنی عرصهٔ هستی‌شناسی، انتقال می‌دهد. اکنون ماخ باید خصلت هستی‌شناسانهٔ امور واقع را به‌شیوه‌ای عقلانی تبیین کند، یعنی او باید روشن کند که از حیث هستی‌شناسانه چه چیز امر واقع محسوب می‌شود و چه چیز شایستهٔ این عنوان نیست و این کار کاری است که انجامش از علم ساخته نیست و محول ساختن آن به‌علم، ما را مستقیماً درگیر دوری باطل می‌کند، زیرا که به‌قول هابرماس: «آموزهٔ عناصر [یا امور واقع] چگونه می‌تواند... مقدم بر هر علمی احکامی دربارهٔ حوزهٔ موضوعات[1] علم صادر کند، حال آنکه طبق این آموزه کسب اطلاعات در این حوزه فقط به‌میانجی خود علم ممکن است؟» (هابرماس ۱۹۷۱، ۸۹).

بدین ترتیب در توصیف عینی‌گرایانهٔ ماخ از علم، هم خود علم و هم عینیتِ آن، موضوعاتی اثبات‌نشده و بی‌بنیاد باقی می‌مانند. پوزیتیویسم ماخ نیز به‌رغم خلوص زیاد آن، به‌تناقض می‌انجامد، زیرا این تناقض نهایتاً در همان فرایند «اضمحلال معرفت‌شناسی» و تقلیل معرفت به‌علم ریشه دارد. اگر ما هرگونه معرفت عقلانی را به‌علم پوزیتیو، یعنی همان علوم تجربی-تحلیلی تقلیل دهیم، آنگاه در قدم بعدی ناچار خواهیم شد خود معرفت‌شناسی را نیز «علمی» کنیم. نتیجهٔ نهایی این فرآیند آن است که علوم تجربی-تحلیلی خود باید توجیه‌گر خود باشند و به‌یاری مفاهیم و روشهای تجربی خود، مبنایی برای خویش فراهم آورند. ولی همان‌طور که ادموند هوسرل در بسیاری از آثار خویش، به‌ویژه بحران علوم اروپایی (هوسرل ۱۹۷۰) گفته است، این کار نه‌فقط منطقاً از آنها ساخته نیست بلکه نگرش عینی‌گرای این علوم به‌نحوی است که طرح هرگونه پرسش در باب مبانی معرفت‌شناختی را ناممکن می‌سازد (هوسرل ۱۹۷۰، ۱۰-۷). علوم تجربی اساساً در نوعی خلأ معرفت‌شناختی معلق‌اند و «مشروعیت» آنها از قدرت و فایدهٔ ابزاری و نقش اجتماعی-فرهنگی آنها ناشی می‌شود. البته همان‌طور که خواهیم دید هابرماس، بر خلاف هوسرل، مایل است تا این موارد را در خودآگاهی روش‌شناختی علوم ادغام کند. ولی در این نکته تردیدی نیست که وضعیت «معلق» علوم تجربی-تحلیلی همواره پوزیتیویسم را بر سر یک دوراهه قرار داده است. پوزیتیویستها از یک‌سو کوشیده‌اند تا با تقلیل معرفت‌شناسی به‌علم، نوعی امنیت و

---

1. object domain

مشروعیت کاذب برای علوم تجربی فراهم آورند ــ این امر با بی‌میلی و ناتوانی این علوم در توجیه مبانی خویش کاملاً سازگار بوده است ــ و فی‌الواقع با نفی ضرورت بازاندیشی روش‌شناختی، خیال همه را راحت کنند (این راحتی خیال مسلماً یکی از مهمترین جذابیتهای پوزیتیویسم و از عوامل مؤثر در استقبال همگانی از آن بوده است.)، ولی از سوی دیگر، هر گاه پی‌گیری منطقی مسئله، خصلت دوری «توجیه علم با خود علم» را به‌آنان آشکار ساخته است، پوزیتیویستها به‌ناچار دست به‌دامان انواع معرفتهای «غیرعلمی» شده‌اند. کنت و ماخ به‌«فلسفهٔ تاریخ» و «هستی‌شناسی» متوسل شدند و برای حفظ پوزیتیویسم خویش، به‌ناچار «خلوص» آن‌را قربانی کردند، در حالی که اصحاب پوزیتیویسم نو چون کارناپ[1] سعی کردند با پرهیز از چنین تناقضاتی از همان اول بر مشکلات نهفته در راه غلبه کنند.

اما همان‌طور که هابرماس و آپل متذکر شده‌اند، فیزیکالیسم کارناپ نیز فقط با مسلّم و بدیهی انگاشتن صفت بین‌الاذهانی مشاهدات علمی توانسته است از بن‌بست «تنها-خودی روش‌شناختی»[2] پرهیز کند. تناقض موجود میان «معرفت‌شناسی تقلیل‌یافته» و ضرورت بازاندیشی گسترده در ماهیت و مبانی تحقیق علمی، همان چیزی است که فراتر رفتن از پوزیتیویسم را ضروری می‌سازد. به‌اعتقاد هابرماس، پیرس یکی از نخستین فیلسوفانی است که نیاز به‌بازاندیشی منظم در باب علم و گذر به‌فراسوی موضع پوزیتیویستی را دریافته است. وی می‌نویسد: «آنچه پیرس را از پوزیتیویسم اولیه و مدرن، هر دو، جدا می‌سازد، درک او از این نکته است که رسالت روش‌شناسی، روشن ساختن منطقِ رَویه‌ای است که به‌کمک آن به‌نظریه‌های علمی دست می‌یابیم، غایت این رسالت روشن ساختن ساختار منطقی نظریه‌های علمی نیست.» (هابرماس ۱۹۷۱، ص ۹۱).

پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که طبق نظر هابرماس، علوم تجربی-تحلیلی نیازمند توجیهی عقلانی‌اند، توجیهی که بتواند آنها را در جایگاه بحق خود در طرح روشنگرانهٔ رهایی بشر مستقر سازد؛ و اتفاقاً همین توجیه عقلانی است که بازاندیشی و توجه به‌ابعاد «غیرعلمی» این علوم را ممکن می‌سازد، ابعادی که به‌قدرت و سودمندی و نقش اجتماعی-فرهنگی یا به‌زبان هابرماس علایق فنی و

---

1. R. Carnap
2. methodological solipsism

عملی و رهایی‌بخش مربوط هستند. تحقیقات پدیدارشناختی هوسرل نیز به‌رغم گرایشهای ایده‌آلیستی در همین جهت یعنی در جهت پیوند علم با زیست-جهان حرکت می‌کند. البته هابرماس معتقد است که نه هوسرل و نه پیرس، هیچ‌یک نتوانستند مبانی بین‌الاذهانی معرفت را چنانکه باید روشن سازند؛ ولی او در عین حال با روح حاکم بر طرح فلسفی پیرس همدل است: کشف پیوندهای مابین معرفت و تحقیق و کنش و سپس آشکار ساختن ریشه‌ها و مبانی علم در کنش عملی و اجتماعی انسانها.

طبق این توصیف جدید، معرفت تولیدشده از طریق روشهای علوم تجربی-تحلیلی اساساً بازتابی است از دانش و شناختِ مستتر در زندگی واقعی. این نکته همان نکته‌ای است که قبلاً در شرح مواضع آپل بدان اشاره شد. علوم تجربی-تحلیلی نتیجهٔ ضروری اختلال و گسست در رابطهٔ انسان و طبیعت‌اند و هدف آنها رفع اختلال و غلبه بر وضعیتهای مسئله‌آفرین است. این کار مستلزم مهار نیروها و فرآیندهای طبیعی است که خود فقط به‌یاری قدرت پیش‌بینی امکان‌پذیر می‌شود. علوم تجربی-تحلیلی به‌یاری روش و مفاهیم فرضی-قیاسی[1] معرفتی فراهم می‌آورند که تقلید از شرایط طبیعی و تکرارپذیری نتایج و در نتیجه پیش‌بینی و مهار فرآیندهای طبیعی را ممکن می‌کند: «نظریه‌های [این علوم] متشکل از پیوندهای فرضی-قیاسی میان گزاره‌هایی هستند که به‌ما اجازه می‌دهند تا فرضیه‌هایی را از آنها استنتاج کنیم، فرضیه‌هایی با صورتی قانون‌مند و محتوایی تجربی، این فرضیه‌ها که می‌توان آنها را احکامی در باب تغییرات مشترک وقایع مشاهده‌پذیر دانست، پیش‌بینی نتایج بر اساس شرایط مفروض اولیه را ممکن می‌کند» (هابرماس ۱۹۷۱، ص ۳۰۸).

بدین ترتیب پیوند و رابطهٔ منظمی میان شکل معرفت و موارد استفاده از آن برقرار می‌شود که پایه و اساسش همان علاقهٔ معطوف به‌دانش فنی است. همین علاقه است که اعتبار و حدود مشروعیت معرفت تجربی-تحلیلی را تعیین می‌کند و از این‌رو، بررسی و سنجش آن به‌لحاظ تشخیص ماهیت و حدود و ثغور علوم ضروری است. ولی پوزیتیویستها با یکی کردن عقلانیت با عقل ابزاری، عملاً

---

1. hypothetico-deductive

علایق فنی را بدیهی و فراگیر فرض می‌کنند. حاصل کار، نفی علایق عملی و رهایی‌بخش و ناممکن دانستن عقل عملی است. از دید آنان مسائل مربوط به‌ارزشهای اخلاقی و هنجارهای اجتماعی به‌حیطهٔ معرفت عقلانی تعلق ندارد و از این‌رو، حل آنها نهایتاً در گرو ترجیحات فردی و انتخابهای ذوقی افراد است. تحت چنین شرایطی، همه می‌کوشند تا به‌منافع و انتخابهای شخصی خود «جامهٔ علمی» بپوشانند و بدین ترتیب شکلی از عقلانیت تکنوکراتیک و غیرانتقادی و سازشگر بر جامعه حاکم می‌شود که در پس آن نبرد منافع و غرایز و اغراضِ کور به‌نحوی لگام‌گسیخته ادامه می‌یابد. ولی برای تشخیص این جنبه از مسئله باید به‌سراغ دومین مورد نقد پوزیتیویسم برویم.

منازعه‌ای که میان پوپر و آلبرت در یک جبهه و آدرنو و هابرماس[۱] در جبههٔ دیگر درگرفت، از سال ۱۹۶۲ شروع شد و تا سال ۱۹۷۰ ادامه یافت. این منازعه نکات فلسفی و روش‌شناختی و جامعه‌شناختی متعددی را شامل می‌شود. دیوید فریزبی[۲] (فریزبی ۱۹۷۴) کوشیده است تا به‌اتکای تعبیر هـ. بایر سه مسئلهٔ اصلی و مرکزی این مباحثه را روشن سازد (همانجا، صص ۲۱۱ــ۲۱۰). این مسائل عبارتند از: الف. آیا نقش جامعه‌شناسی صرفاً تکرار و بازتولید واقعیت اجتماعی موجود است، یا آنکه توجه آن باید به‌تغییر این واقعیت معطوف باشد؟ ب. رابطهٔ جامعه‌شناسی با تاریخ و تبیینِ تاریخی چیست؟ و ج. درک نظری کلیت اجتماعی چگونه ممکن می‌گردد و کدام سوژه یا فاعل اجتماعی می‌تواند بر اساس منافع خود به‌چنین درکی دست یابد و از این طریق واقعیت اجتماعی را با توجه به‌منافعِ عام دگرگون سازد. پوزیتیویسم و جامعه‌شناسی پوزیتیویستی به‌دلیل محدودیت خودآگاهی روش‌شناختی خود، این مسائل را نادیده می‌گیرند و یا به‌آنها بی‌اعتنایند. به‌گفتهٔ آدرنو، این واکنش ناشی از «تز بنیانی [پوزیتیویسم] در مورد استقلال مطلق علم و نقش برسازندهٔ آن در شکل‌گیری هر نوع معرفت است. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا گسستی قطعی میان معرفت و فرآیند واقعی زندگی

۱. شایان ذکر است که هابرماس در آغاز با طرفداری از آدرنو وارد این بحثها شد، اما در دههٔ هشتاد تا حدی از مواضع قبلی خود دور شد و به‌موضع پوپر بسیار نزدیک شد. پوپر در جریان این مناقشات به‌درستی منکر شد که پوزیتیویست است.

2. D. Frisby

بشری به‌واقع وجود دارد یا آنکه برعکس، معرفت به‌میانجی این فرآیند شکل می‌گیرد.» (به‌نقل از فریزبی، ص ۲۱۱). روشن است که در اینجا نیز مسئلهٔ اصلی همان مضمون پیوند زندگی و معرفت است. هابرماس به‌دلیل نگرش مثبت‌ترش به‌علوم تجربی-تحلیلی و با تکیه بر ضرورت نقد درونی، سه مسئلهٔ فوق را به‌یاری نقد و بررسی رابطهٔ نظریه و موضوع آن مشخص می‌سازد. علوم اجتماعی نمی‌توانند به‌پیروی از علوم طبیعی، با موضوع خود یعنی جامعه با «بی‌غرضی» روبرو شوند و از آنجا که طبق نظریهٔ هابرماس «بی‌غرضی» ــ یا به‌زبان پوزیتیویستی «عینیت مطلق» ــ حتی در قلمرو علوم طبیعی نیز ممکن نیست و این علوم نیز از اغراض و علایق فنی و ابزاری، نشأت می‌گیرند، پس می‌توان گفت که پیروی از علوم طبیعی و ایجاد رابطه‌ای بیرونی با جامعه، عملاً به‌تحریف موضوع علوم اجتماعی منجر می‌شود. به‌علاوه پیروی از علوم طبیعی این واقعیت را نیز پنهان می‌سازد که در قلمرو علوم اجتماعی، نظریه خود سویه‌ای از آن زمینه یا بافت عینی است که باید بررسی و تحلیل شود. مقولات و نظریه‌هایی که ما در بررسی جهان اجتماعی به کار می‌گیریم، از این جهان مستقل نیستند. فهم ما از جامعه متکی به‌علایق عملی و انتقادی، یا به‌زبان نظریهٔ هرمنوتیکی متکی بر پیش‌فهمهایی است که خود در زیست-جهان ما ریشه دارند. بازاندیشی و روشن ساختن این پیش-فهمها، یا به‌عبارت دیگر، ایجاد رابطه‌ای عقلانی میان نظریهٔ اجتماعی و موضوع آن، فقط می‌تواند از رهگذر «تفکر در باب هرمنوتیکِ زیست-جهان اجتماعی» حاصل شود.

ولی همان‌طور که هابرماس می‌گوید «همراه با دگرگونی رابطهٔ نظریه با موضوع خود، رابطهٔ نظریه و تجربه نیز دگرگون می‌شود. شیوه‌های رفتاری تجربی-تحلیلی فقط نوع خاصی از تجربه را که خود تعریف کرده‌اند، جایز می‌شمارند» (به‌نقل از فریزبی، ص ۲۱۶). بیرون رفتن از حوزهٔ محدود تجربهٔ موجود و حرکت به‌سوی نوعی از جامعه‌شناسی که در شناخت موضوع خود امکان تغییر آن و دست یازیدن به‌تجربه‌های دیگر و «انسانی‌تر» را منتفی نمی‌داند، مستلزم کنار گذاشتن دیدگاه تجربی-تحلیلی در بخش وسیعی از تحقیقات جامعه‌شناختی است. اگر بخواهیم به‌آرای خود هابرماس وفادار باقی بمانیم باید بگوییم که این امر مستلزم آن است که

اوّلاً دیدگاه تجربی-تحلیلی فقط در حوزه‌های مناسب آن ــ حوزهٔ کنش ابزاری و کنش راهبردی ــ به‌کار گرفته شود و ثانیاً استفاده از این دیدگاه در قلمرو علوم انسانی، کاملاً تابع مقتضیات دیدگاه هرمنوتیکی معطوف به‌علایق عملی قرار گیرد.

رابطهٔ نظریه و تجربه، رابطهٔ نظریه و تاریخ را نیز تعیین می‌کند. هابرماس در مورد جامعه‌شناسی پوزیتیویستی می‌گوید: «جامعه‌شناسی نسبت به‌رابطهٔ خود با تاریخ بی‌اعتناست و داده‌های خود را بدون توجه به‌هر گونه زمینهٔ تاریخی خاصی پردازش می‌کند، بدین ترتیب ارزش تاریخی داده‌ها از همان آغاز محو و خنثی می‌شود.» (هابرماس ۱۹۷۰، ص ۹۱). همان‌طور که فریزبی می‌گوید (همانجا، ص ۲۱۷) تغییر رابطهٔ نظریه و تاریخ، رابطهٔ نظریه و کنش را نیز دگرگون می‌کند، هنگامی که جامعه‌شناسی از محدودهٔ بستهٔ توضیح و تبیین علّی صرف و وابستگی مطلق و یکجانبه به‌منافع فنی و ابزاری رها شود، آنگاه علاوه بر بررسی تحلیلی و تجربی مسائل و روشها، نقد اهداف نیز ممکن می‌گردد. در چنین شرایطی، نظریهٔ انتقادی می‌تواند دو نکته را برجسته سازد، نخست تشخیص نارساییها و معایب نهفته در روابط و هنجارهای اجتماعی موجود و دوّم، نقش فاعلان و کنشگران اجتماعی در پیشبرد طرح رهایی.

۲. علوم هرمنوتیکی- تاریخی

همان‌طور که در بخش قبل گفتیم تفاوت اصلی علوم انسانی با علوم تجربی-تحلیلی ناشی از آن است که علوم انسانی به‌«هرمنوتیکِ زیست-جهان اجتماعی» مربوط‌اند. تسلط بر طبیعت به‌میانجی شکلی از معرفت حاصل می‌آید که کسب آن در هر زمان و مکانی به‌لحاظ معرفت‌شناسی ممکن است، حال آنکه دعوی معرفت در علوم هرمنوتیکی وابسته به‌تجربهٔ بین‌الاذهانی گروهی از انسانهاست که به‌لحاظ تاریخی و فرهنگی شرایط خاص خود را دارند. هدف علوم هرمنوتیکی دستیابی به‌فهم متقابلی است که در کنش اجتماعی ریشه دارد و این کنش نیز خود در متن معانی و همچنین انگیزه‌ها و اهداف و اعتقاداتِ مشترک بین‌الاذهانی تحقق می‌یابد. هابرماس در معرفت و علایق بشری می‌کوشد تا با بررسی و نقد آرای دیلتای در باب مبنای علوم فرهنگی، رهیافت جدیدی در قلمرو علوم هرمنوتیکی-تاریخی

به‌وجود آورد. آرای دیلتای یکی از سرچشمه‌های اصلی تلاشهای نظری جدیدی است که جملگی می‌کوشند تا نوعی رهیافت تفسیری را در مورد حیات اجتماعی بنیان نهند. این تلاشها که با جهت گیریهای متفاوت پدیدارشناختی و هرمنوتیکی و زبانشناختی و انسان‌شناختی همراه بوده است، در آثار کسانی چون آلفرد شوتز[1] و پیتر وینچ[2] و هارولد گارفینکل[3] به‌ثمر نشسته است. هابرماس در کتاب منطق علوم اجتماعی (هابرماس، ۱۹۸۹ C) این تلاشها و همچنین محدودیتهای آنها را از حیث تداوم عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی و بسنده کردن به‌توصیف ناب مورد ارزیابی قرار می‌دهد. این ارزیابی تا حد زیادی مدیون دستاوردهای هانس-گئورگ گادامر بود که در کتاب مشهور خویش حقیقت و روش (گادامر ۱۹۷۵) شکل جدیدی از فلسفهٔ هرمنوتیکی را بر پایهٔ نقد همه‌جانبه از هرمنوتیک ذهن‌گرا و غیرتاریخی شلایرماخر و دیلتای و دیگران بسط داده بود. هابرماس با تکیه به‌نقد تاریخی‌گرای گادامر به‌توصیف علوم هرمنوتیکی-تاریخی پرداخت. اما وحدت و اتفاق نظر هابرماس و گادامر بری از تنش نبود. نقد هابرماس از حقیقت و روش و انتقادات او از برخی مفاهیم بنیانی این کتاب از قبیل «سنت» و «اقتدار» که نخستین‌بار در کتاب منطق علوم اجتماعی مطرح شد، نقطهٔ شروع مناظره‌ای بدیع میان آن دو بود که به‌سرعت به‌یکی از پرثمرترین بحثهای فلسفی و جامعه‌شناختی معاصر بدل گشت و شمار کثیری از متفکران و صاحبنظران را واداشت تا به‌صور گوناگون، له یا علیه طرفین مناظره وارد بحث شوند. در ادامهٔ مطلب تحلیل و نقد هابرماس از مواضع دیلتای و مناظرهٔ او با گادامر را به‌منزلهٔ دو محور اصلی توصیف او از علوم هرمنوتیکی-تاریخی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

دیلتای می‌خواست تا مبانی علوم انسانی (اخلاقی، فرهنگی)[4] را از مبانی علوم طبیعی متمایز و مشخص سازد. موضوع علوم فرهنگی مسائل و اموری بشری است و از این‌رو هدف آنها تحلیل آگاهی و معنای بشری به‌یاری تجلیات و صور نمادینی است که آگاهی بشری جوهر تاریخی-فرهنگی خود را در آنها عینیت بخشیده است. این کار فقط زمانی میسر می‌گردد که به‌جای تبیین و توضیح علّی

---

1. A. Schutz　2. P. Winch　3. H. Garfinkel
4. Geisteswissenschaften

امور، در پی فهم معنای آنها باشیم. در هرمنوتیک دیلتای مقولهٔ فهمِ معنای نهفته در امور بشری ــ یعنی نیازها و سنتها و باورها و متون و همچنین مقتضیات و لوازم دستیابی به‌فهم ــ اهمیتی مرکزی می‌یابد. دیلتای در آغاز، تحت تأثیر نگرشهای غالب زمانهٔ خویش، یعنی روانشناسی‌گرایی (برنتانو[1]) و فلسفهٔ نوکانتی (ویندلباند[2]ـ ریکرت[3]) کوشید تا مسئلهٔ فهمِ معنای نهفته در ذهن دیگری را به‌یاری مقولهٔ همدلی روانشناختی حل کند. آدمی می‌تواند با همدلی روانشناختی، یعنی با تکرار تجربه و بازسازی حالات روانی فردی دیگر، بر فاصله و غرابت موضوع غلبه کند و آن‌را آن‌طور که هست بشناسد؛ البته اگر فاصلهٔ زمانی مطرح باشد، موضوع فهم، گذشتهٔ تاریخی است. فهم دیگری یعنی مشارکت در فهم او از خود. به‌اعتقاد دیلتای حاصل این فهم، شناختی علمی است. هرمنوتیک چیزی والاتر از فن یا هنر تأویل متون قدیمی است. هرمنوتیک نوعی علم است، زیرا معرفتی حقیقی و عینی از موضوع را ممکن می‌سازد، حتی اگر این موضوع خود امری ذهنی باشد. در تمام این موارد هرمنوتیک دیلتای اساساً ادامه و بسط هرمنوتیک ذهن‌گرای شلایرماخر است که خود محصول ترکیب تاریخی خاصی میان رمانتیسم و فلسفهٔ انتقادی کانت بود (در مورد مؤلفه‌های رمانتیک و کانتی هرمنوتیک شلایرماخر رک به‌پل ریکور[4] ۱۳۶۸، صص ۲۶۷ـ۲۶۶). ولی این طرح اولیهٔ دیلتای بسیار زود او را با مشکلات عدیده‌ای روبه‌رو ساخت. آیا تلاش ذهن برای عینیت بخشیدن به«معانی درونی» خود موجب دگرگونی این معانی نمی‌شود؟ آیا می‌توان با نادیده گرفتن هویت و استقلال تاریخیِ «تجلیاتِ عینی» و از ورای آنها، به‌سراغ معنا یا نیت یا قصد نهفته در آنها رفت؟ آیا این کار هرمنوتیک را به‌نوعی «تله‌پاتی» یا به‌قول گادامر به«مراوده‌ای مرموز میان ارواح» بدل نمی‌کند؟ طرح چنین پرسشهایی بیانگر شروع تردید در تصور دکارتی از معرفت است که مبنای آن همواره تقابل انتزاعی و غیرتاریخی سوژه‌ـابژه بوده است. درونی بودن معنا نسبت به‌تجلیات عینی و عدم دسترسی مستقیم به‌ذهن دیگری دیلتای را با مشکل دیگری مواجه ساخت. فهم کل مستلزم فهم اجزا است در حالی که برای فهم

---

1. F. Brentano
2. W. Windelband
3. H. Rickert
4. P. Ricoeur

اجزا نخست باید کل را فهمید. به‌عبارت دیگر، تلاش برای فهم تجلیات عینی، نظیر آثار و متون تاریخی، ما را با مسئلهٔ دور هرمنوتیکی مواجه می‌کند. به‌قول هابرماس: «اگر بتوان با نشان‌دادن شکل خاص ادغام زبان و کنش و همچنین آمیزش تحلیل زبانشناختی و تجربه، معضل دور هرمنوتیکی را رفع کرد، آنگاه سایهٔ شک و تردید منطقی نیز کنار خواهد رفت. ولی این کار به‌طور همزمان روشن خواهد ساخت که هرمنوتیک به‌صورتی بی‌واسطه پیوندی عملی با زندگی دارد.» (هابرماس ۱۹۷۱، ص ۱۷۳).

اما دیلتای به‌رغم تأکید خود بر اینکه فهم از درون علایق عملی زندگی برمی‌خیزد، این راه را دنبال نمی‌کند. او به‌قصد غلبه بر این مشکلات روش‌شناختی و حفظ «عینیت» و مشروعیتِ «علمی» هرمنوتیک، به‌هوسرل و دست آخر به‌هگل متوسل می‌شود.

هدف اصلی و همیشگی دیلتای آن بود که روابط و مناسبات خاصِ جهان تاریخی را از روابط علّی متعلق به‌نظام طبیعت جدا سازد و همین امر نیز او را واداشت تا برای مفاهیمی چون فهم و تجلّی، نقشی کلیدی قائل شود. اما تحلیل مقولهٔ فهم بر پایهٔ فرایند روان‌شناسانهٔ همدلی، هرمنوتیک را با خطر از دست دادن «عینیت» و سقوط به‌ذهن‌گرایی ناب روبه‌رو ساخت و پر واضح است که دیگر نمی‌شد از هرمنوتیک به‌عنوان «علم» دفاع کرد. در اینجا بود که تحقیقات فلسفی-منطقی هوسرل در مورد مقولاتی چون التفات و ساختار و دلالت، راه حل مشکلات را به‌دیلتای نشان داد. زیرا به گفتهٔ گادامر «صرفاً در نتیجهٔ تحلیل هوسرل بود که دیلتای توانست وجه ممیزهٔ 'ساختار' را از استمرار و پیوستگی علّی روشن سازد» (گادامر ۱۹۷۵، صص ۱۹۹ـ ۱۹۸). مثالی که گادامر برای روشن کردن مسئله طرح می‌کند، خود به‌واقع گویاست: «ساختاری روانی، فی‌المثل فرد، فردیت خویش را از رهگذر بسط و تحول استعدادهای خویش و همزمان با آن از رهگذر تجربه کردن تأثیرات مشروط‌کنندهٔ اوضاع و احوال کسب می‌کند. محصول نهایی، یعنی همان 'فردیتِ' تحقق‌یافته یا شخصیت فرد، پی‌آمد صِرفِ عوامل علّی نیست و نباید آن‌را صرفاً بر حسب این علل فهمید، بلکه این فردیت نمایانگر نوعی وحدت است که فی‌نفسه فهمیدنی است، نوعی زندگی وحدت‌یافته که در تک‌تک تجلیات خود نمایان است و از این‌رو می‌توان [معنای کلی] آن‌را بر حسب هر یک از

این تجلیات دریافت... این همان چیزی است که دیلتای قبلاً از اصطلاح 'پیوستگی ساختاری' مراد می‌کرد و اکنون به‌تبع هوسرل آن‌را 'دلالت'[1] می‌نامد» (گادامر ۱۹۷۵، ص ۱۹۹).

البته همان‌طور که گادامر متذکر می‌شود، «دلالت» مورد نظر هوسرل اساساً مفهومی منطقی است. اما دیلتای این مفهوم را به‌نحوی کاملاً متفاوت به کار می‌گیرد. از دید دیلتای «دلالت مفهومی صرفاً منطقی نیست، بلکه باید به‌منزلهٔ نوعی تجلّی زندگی درک شود. زندگی که به‌نحوی زمانمند جریان دارد، خود در جهت شکل‌دهی به‌واحدهای پایداری از دلالت [و معنا] حرکت می‌کند. زندگی خود را تفسیر می‌کند. زندگی واجد ساختاری هرمنوتیکی است و بدین ترتیب زندگی مبنایِ واقعی علوم انسانی را شکل می‌بخشد.» (همانجا، ص ۱۹۹). تأکید دیلتای بر تاریخچهٔ زندگی شخصی، نقطهٔ شروع حرکت او به‌سوی هگل بوده است. دیلتای بحث مربوط به‌تفسیر و تأویل متون را گسترش بخشید و تاریخ را به‌منزلهٔ متن مورد بررسی قرار داد. بدین ترتیب مسئلهٔ فهمِ حالات و معانی ذهنیِ نویسندهٔ متن که در دورهٔ اولیهٔ کار دیلتای مورد تأکید او بود، جای خود را به‌مسئلهٔ درک جهان‌بینیهای ادوار تاریخی بخشید. البته خارج ساختن هرمنوتیک از عرصهٔ «الهیات رمانتیک» (شلایرماخر) و ارتقای آن به‌سطح «علم» تا حد زیادی مدیون دستاوردهای مکتب تاریخی آلمان و مورخانی مثل رانکه[2] و درویزن[3] بود. عطف توجه به‌مقولاتی چون ساختار و دلالت حاکی از آن بود که تولید و تفسیر معانی، حاصل مشارکت در زبان و تاریخ و فرهنگ است و از این‌رو معانی را نمی‌توان به‌داده‌های روانشناختی موجود در ذهنیتهای فردی فروکاست. بر همین اساس بود که دیلتای توصیف هگل از فرهنگ را پذیرفت: فرهنگ «روح عینی» است. درک معنای دستاوردها یا تجلیات فرهنگی هر دوره یا قوم تاریخی فقط به‌یاری قرار دادن آنها در متن کلیت یا ساختاری تاریخی ممکن می‌شود. اما دیلتای در مقام عالم اجتماعی تجربه‌گرا نمی‌توانست با تفسیر هگل از ادوار تاریخی به‌منزلهٔ مراحل تحقق روح مطلق موافق باشد. او بیشتر به‌زندگی و تجربه توجه داشت تا به‌روح یا معرفت مطلق. به‌اعتقاد او همهٔ پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی به‌لحاظ تاریخی

---

1. significance 2. L. Ranke 3. J. G. Droysen

(هرمنوتیکی) بامعنا هستند. زندگی در هیئت این پدیده‌ها و معانی و در متن ادوار تاریخی گوناگون به‌خود عینیت می‌بخشد. ولی این ادوار تاریخی یا صورِ متفاوتِ زندگی همگی نسبی هستند؛ هیچ‌یک از آنها را نمی‌توان تجسم حقیقت مطلق دانست. تاریخ فاقد جهت یا غایتی متافیزیکی است و تفسیر آن به‌منزلهٔ حرکت روح به‌سوی خودآگاهی و معرفت مطلق، مبیّن تحریف واقعیت تجربی تاریخ و نفی نگرش علمی است.

اما تأکید دیلتای بر تنوع و نسبیت صور متفاوت زندگی تاریخی، او را با مسئلهٔ پیوستگی و بنیان عام این صور مواجه ساخت. در نظر او زندگی این قدرت را دارد که در «هیئت معانی از خود فراتر رود.» زندگی به‌میانجی معانی پیوسته و پایداری که به‌فراز جریان آشفتهٔ تاریخ ارتقا یافته‌اند، درک می‌شود. این بینش «فلسفی» از زندگی باعث شد تا دیلتای رفته‌رفته به‌مواضع مدافعان «فلسفهٔ زندگی» نزدیک شود. در واقع تحول فکری او از بسیاری لحاظ با الگوی مسلط تفکر عصر جدید سازگار است: ایجاد ترکیب یا آمیزه‌ای غیردیالکتیکی از دیدگاههای رمانتیک و خردستیز در قلمرو فلسفه با دیدگاههای پوزیتیویستی و علم‌گرا در قلمرو علم. این ترکیب با ساختار اجتماعی جامعهٔ مدرن و تقسیم کار میان فلسفه و علوم سازگار است و هسته و مرکز آن به‌واقع همان مکانی است که تئودور آدرنو زمانی آن‌را چهارراه پوزیتیویسم و جادو نامید.

هابرماس و گادامر هر دو در این نکته متفق‌القولند که طرح دیلتای برای روشن ساختن مبانی هرمنوتیک و علوم تاریخی به‌شکست انجامید. دیلتای وارث مکتب تاریخی آلمانی و همهٔ تنشها و ابهامات آن بود. مکتبی که خود از هرمنوتیک رمانتیک و فلسفهٔ نوکانتی الهام می‌گرفت و می‌کوشید تا در تقابل با فلسفهٔ تاریخ هگل نوعی «علم تاریخ» را بنیان نهد. گادامر می‌نویسد: «ریشهٔ اصلی تنش و تخالف موجود در اندیشهٔ دیلتای جایگاه بینابینی مکتب تاریخی است، مکتبی که میان [دو قطب] فلسفه و تجربه قرار دارد. تلاش دیلتای برای ارائهٔ نوعی مبنای معرفت‌شناختی، به‌عوض رفع این تنش، آن‌را بیش از پیش تشدید کرده است.» (گادامر ۱۹۷۵، ص ۱۹۳). در این قطعه گادامر با تیزبینی خاص خود بر دو مسئلهٔ اصلی تفکر دیلتای انگشت می‌گذارد. از یک‌سو در قطب فلسفه ما با مجموعه‌ای از گرایشهای

فلسفی روبه‌رو می‌شویم ــ شلایرماخر و هگل و هوسرل و نوکانتیها و فلسفهٔ زندگی ــ که دیلتای در مقاطع مختلف تحول فکری خود از آنها سود جسته است. از میان این گرایشها، هرمنوتیک و تاریخی‌گرایی رمانتیک همواره دست بالا را داشته است. ولی همان‌طور که گادامر نشان می‌دهد، نه شلایرماخر و نه پیروان مکتب تاریخی، هیچ‌کدام نتوانستند چنانکه باید بر عینی‌گرایی غلبه کنند. تأیید تفاوت و غیریّت دیگری و همچنین استقلال و یکتا بودن ادوار تاریخی، تغییری در این واقعیت نمی‌دهد. که موضوع فهم (چه در هرمنوتیک و تأویل متون و چه در علم تاریخ) هنوز هم «عینی» است که «ذهن» باید با تکیه به«روش علمی» یگانه معنای حقیقی آن‌را بفهمد و بشناسد. به‌عبارت دیگر فهم هنوز هم بر تقابل سوژه-ابژه و پیامدهای معرفت‌شناختی آن استوار است که مهمترین آن دستیابی به‌معنای حقیقی یگانه است. به‌اعتقاد رانکه رسالت علم تاریخ آن است که گذشته را «همان‌طور که واقعاً بود» بشناسد و از دید شلایرماخر نیز یگانه معنای عینی متن همان معنای مورد نظر مؤلف است که هرمنوتیک باید آن‌را از طریق همدلی روانشناختی بازسازی کند. گسست مکتب تاریخی آلمان از هگل، که گادامر او را بسی برتر از رانکه و درویزن می‌داند، نتیجه‌ای در پی نداشت مگر رجعت به‌تجربه‌گرایی و عینی‌گرایی.

قطب دومی که از آن نام بردیم یعنی تجربه نیز سهم بسزایی در شکل‌گیری هرمنوتیک دیلتای داشت. او طرح فلسفی خود را «نقد عقل تاریخی» نامید و بدین ترتیب وابستگی خود را به«فلسفهٔ سوژه» و دیدگاه دکارتی-کانتی از معرفت آشکار ساخت. او کوشید تا با عرضهٔ «مبانی معرفت‌شناختی» مشروعیت علمی علوم هرمنوتیکی-تاریخی را تضمین کند. اگر از دیدگاه هابرماس و نظریهٔ علایق معطوف به‌شناخت، به‌مسئله بنگریم دشواریهای نهفته در این تلاش و دلایل شکست آن روشن می‌شود. به‌اعتقاد هابرماس دیلتای هرگز نتوانست خود را از محدودهٔ تنگ و بستهٔ «معرفت‌شناسی تقلیل‌یافتهٔ» زمانهٔ خویش رها سازد. برای او نیز علوم طبیعی به‌لحاظ معرفت‌شناختی، الگوی اصلی هر گونه معرفت علمی بود. به‌همین دلیل نیز «علمی کردن» هرمنوتیک مستلزم تدوین نوعی روش انتزاعی بود تا بتوان به‌یاری آن به‌درکی بی‌طرفانه از موضوع دست یافت. به گفتهٔ هابرماس «نه پیرس و نه دیلتای، هیچ‌یک این نکته را درنیافتند که تحقیقات روش‌شناختی آنان

به‌واقع نوعی تأمل و بازاندیشی علوم در باب علوم است.» (هابرماس ۱۹۷۱، ص ۲۱۲). به‌عبارت دیگر، دیلتای نتوانست پیوند میان علوم هرمنوتیکی- تاریخی را با علایق عملی دریابد. تلاش او برای متصل ساختن زندگی و معرفت، یا فلسفه و تجربه با تکیه بر معرفت‌شناسی و روش‌شناسی انتزاعیِ سنتی، نتیجه‌ای در پی نداشت مگر افزایش تنش میان آن دو. حاصل نهایی کار، چنانکه دیدیم، چیزی نبود مگر ترکیب نوعی «فلسفهٔ زندگی» غیرعقلانی با نوعی تجربه‌گرایی و عینی‌گرایی علمی که هابرماس به‌درستی آن‌را «عینی‌گرایی مبتنی بر حیات‌گرایی» نامیده است. (همانجا، ص ۱۸۴).

ولی آیا فلسفهٔ هرمنوتیکی گادامر که از تفسیر هایدگر در مورد فهم و تاریخمندی آن الهام می‌گیرد توانسته است که بر همهٔ ابهامات نهفته در تفکر دیلتای غلبه کند و مبنایی حقیقی برای علوم هرمنوتیکی- تاریخی فراهم کند؟ این پرسش و مسائل وابسته به‌آن، مضمون اصلی مناظره‌ای بود که در اواخر دههٔ ۱۹۶۰ میان هابرماس و گادامر درگرفت.

جهت‌گیری کلی تفکر گادامر که مبین پیوند او با فلسفهٔ هایدگر نیز هست، مبتنی بر نوعی «گذر از معرفت‌شناسی به‌هستی‌شناسی» است. او تصور انتزاعی و غیرتاریخی و روان‌شناسانهٔ شلایرماخر و دیلتای از مقولهٔ «فهم» را رد می‌کند و می‌کوشد تا توصیفی هستی‌شناسانه از رخداد فهم به‌دست دهد زیرا که بر آن است که فهم همواره در ساحت زبان و تاریخ و در متن سنتی خاص رخ می‌دهد. قصد او کشف قواعدی عام و ضروری نیست که هرمنوتیک را به«علم» بدل کند. حتی عنوان کتاب او نیز حاکی از تقابلی طنزآمیز میان دو مقولهٔ «حقیقت» و «روش» است. به‌اعتقاد گادامر، اتخاذ و به کارگیری «روش» ضامن دستیابی به«حقیقت» نیست و هیچ روشی برای اِعمال روش و کاربرد قواعد عام وجود ندارد. «هدف هرمنوتیک یافتن قضاوتهای صحیح با توجه به‌شأن انسانی است، جایی که کاربرد قاعده‌ای کلی مطرح نیست» (بوینی، مصاحبه با گادامر، ۱۳۷۳، ص ۲۹۹).

اشاره به‌همهٔ ابعاد فلسفهٔ هرمنوتیکی گادامر از حوصلهٔ این رساله خارج است[۱]. بنابراین صرفاً به‌طرح آن نکاتی بسنده می‌کنیم که در مناظرهٔ هابرماس با گادامر مهم و برجسته بوده‌اند.

---

۱. رک. به‌دیوید کوزنزهوی (D. Couzens Hoy) (۱۳۷۱).

در توصیف موضع هرمنوتیکی گادامر نسبت به‌علوم انسانی و تقابل آن با مواضع عینی‌گرایانهٔ معرفت‌شناسی سنتی و پوزیتیویسم می‌توان به‌پنج نکتهٔ اصلی اشاره کرد:

۱ــ نقش سنت و پیش‌ـفهمها یا «پیش‌داوریها» یا تعصبات. گادامر در تقابل با عصر روشنگری این «پیش‌داوریها» را از اجزای ذاتی و مقوّم فهم می‌داند و معتقد است که شرط دستیابی به‌حقیقت، تأمل و بازاندیشی و کسب آگاهی نسبی از این «پیش‌داوریها»ست نه حذف و سرکوب تصنعی آنها به‌قصد حصول موضعی به‌اصطلاح «عینی» و «بی‌طرف».

۲ــ وابستگی فهم به‌تاریخمندی و تحول تاریخی سنتها. به‌اعتقاد گادامر معرفت در چهارچوب سنت به‌دست می‌آید و خود واجد ساختاری زمانی است. در نتیجه سخن راندن از فهمی قطعی و نهایی و یگانه بی‌معناست. فهم هر پدیده‌ای، مثلاً فهم معنای متنی خاص همواره از رهگذر ارائهٔ تفاسیر جدید، تعدیل و دگرگون می‌شود.

۳ــ هر گونه فهمی مستلزم و متضمن فهم نفس است. از آنجا که ما خود مخلوق تاریخ و سنت هستیم، فرآیند فهم پدیده‌ها نیز خواه‌ناخواه خودآگاهی و خودسازی[1] ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به‌عبارت دیگر فهم و معرفتِ متکی به‌آن به‌طور ذاتی واجد بعدی عملی است که آن‌را به‌زندگی واقعی پیوند می‌دهد.

۴ــ فهم نفس و خودآگاهی نیز همچون فهم هر پدیدهٔ دیگر، ذاتاً فرآیندی نسبی و ناکامل و تمام‌نشدنی است. قطعیت و روشنی و یقینی که همهٔ فیلسوفان ایده‌آلیست از افلاطون گرفته تا دکارت و هگل خواهان آن هستند غایتی کاذب و دست‌نیافتنی است، زیرا تأمل و بازاندیشی در تاریخ، خود امری تاریخی است. نمی‌توان برای فهم کامل و قطعی تاریخ و زبان به‌جایی خارج از تاریخ و زبان رفت.

۵ــ فهم نه نوعی «روش» است و نه ایده‌آلی که باید در مقام اصلی تنظیم‌کننده[2] تجربهٔ بشری را سامان دهد. همان‌طور که هایدگر می‌گوید: «فهم به‌معنای یکی از انواع ممکن شناخت در میان سایر انواع [شناخت] (برای مثال تبیین) باید همچون تبیین به‌منزلهٔ یکی از مشتقات وجودیِ همان فهم نخستین[3] تفسیر شود که خود

---

1. self-formation
2. regulative principle
3. primary understanding

یکی از اجزای متشکلهٔ بودن در [جهان] است.» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۱۸۲). گادامر نیز به‌پیروی از هایدگر فهم را بیشتر شکلی از وجود (یا بودن) می‌داند تا امری صرفاً محدود به‌شناخت (یا دانستن). ولی در حالی که هایدگر «فهم» را فقط یکی از «اجزای متشکلهٔ» دازاین یا بودن-در-جهان یا وجود بشری محسوب می‌کند، از دید گادامر، فهم شکل اصلی و آغازین بودن-در-جهان است. (گادامر ۱۹۷۵، ص ۲۳۰). ولی اگر فهم «شکل اصلی و آغازینِ» وجود بشری است، پس هرمنوتیک نیز در مقام خودآگاهی فلسفیِ «رخداد فهم»، اصل کلی حاکم بر تفکر بشری است.

این حکم آخری یعنی «کلیت» یا «شمول عام»[1] هرمنوتیک به‌واقع موضوع یا مورد اصلی نزاع هابرماس و گادامر است. پیش از آنکه به‌انتقادات هابرماس از موارد خاص نظریهٔ گادامر بپردازیم، بهتر است تفاوت بنیادین نگرش آن دو را روشن سازیم. به گفتهٔ هولاب یکی از مفسران آرای هابرماس و گادامر: «به‌رغم آنکه هابرماس در نزاع خود با گرایشهای قدرتمند پوزیتیویستی، اندیشهٔ گادامر را به‌خدمت می‌گیرد، ولی تصور او آن است که گادامر با ایجاد تقابلی خشک و انعطاف‌ناپذیر میان حقیقت و روش درگیر خطایی بنیادین شده است... هابرماس در تقابل با این نظر، بر آن است که هرمنوتیک نمی‌تواند ماورای انتقادی[2] باقی بماند. هرمنوتیک باید به‌قلمرو روش‌شناسی پا گذارد، زیرا در غیر این صورت دیگر هیچ ارزشی برای علوم اجتماعی دربر نخواهد داشت... ما نمی‌توانیم تظاهر کنیم که روش‌شناسی صرفاً امری کاذب است. ما باید با ' ادعاهای کلی‌گرای' طرفداران روش مقابله کنیم به‌ویژه هنگامی که اصحاب علوم تجربی-تحلیلی این ادعاها را مطرح می‌کنند، ولی این مقابله ما را از درگیر شدن با مسئلهٔ روش‌شناسی معاف نمی‌کند. هابرماس بدین ترتیب به‌این نکته اشاره می‌کند که تصور او از هرمنوتیک باید به‌نحوی متفاوت با تصور گادامر درک و ارزیابی شود. در حالی که هرمنوتیکِ هستی‌شناسانه می‌کوشد تا هر گونه اتصال و پیوند با معرفت‌شناسی را قطع کند، هابرماس تلاش می‌کند تا هرمنوتیک را در خدمت روش‌شناسی علوم اجتماعی به کار گیرد.» (هولاب ۱۹۹۱، صص ۶۵_۶۴).

اندیشهٔ «به‌خدمت گرفتن هرمنوتیک» عملاً حاکی از آن است که هرمنوتیک

1. universality 2. metacritical

«اصل کلی حاکم بر تفکر بشری نیست.» هابرماس با نفی «کلیت» یا «شمول عام» هرمنوتیک بر این نکته تأکید می‌ورزد که هرمنوتیک نیز باید همچون علوم تجربی-تحلیلی در پرتو نظریهٔ علایق معطوف به‌شناخت، درک و ارزیابی شود. پیوند هرمنوتیک با علایق عملی بیانگر اهمیت و ضرورت آن در دستیابی به‌تفاهم متقابل و نقد ارزشها و هنجارهای اخلاقی و اجتماعی است. ولی همین پیوند، حدود معرفت هرمنوتیکی را نیز مشخص می‌سازد. علایق فنی و ابزاری نوع بشر مبیّن ضرورت حصول نوعی معرفت غیرهرمنوتیکی است که هدف آن کسب تسلط بر اشیا و فرآیندهای طبیعی و سازماندهی کنش راهبردی است و تحقق این هدف نیز منوط به‌استفاده از روش‌شناسی علوم تجربی-تحلیلی است.

اما هرمنوتیک حد دیگری نیز دارد. علایق رهایی‌بخش زمینه‌ساز ظهور شکل دیگری از معرفت است که به‌رغم پیوند عمیقش با هرمنوتیک از محدودهٔ آن خارج می‌شود. این نوع معرفت «نقد ایدئولوژی» نامیده می‌شود و تعیین نسبت آن با هرمنوتیک احتمالاً مهمترین محل نزاع در مناظرهٔ هابرماس-گادامر بوده است.

دفاع گادامر از «شمول عام» هرمنوتیک مبتنی بر این اعتقاد است که فهم و تفسیر همواره در چهارچوب سنتی خاص و بر اساس مرجعیت آن سنت تحقق می‌پذیرد. این امر، از دیدگاه گادامر، به‌معنای اولویت هستی‌شناختیِ سنت بر هر گونه نقد عقلانی است، زیرا هرگز نمی‌توان از جایی خارج از سنت و زبان، آن سنت را مورد نقد قرار داد. هابرماس در عین پذیرش دیدگاههای گادامر در مورد تاریخمندی فهم و «تعلق فهم به‌وضعیت» با نتیجه گیریهای روش‌شناختی او مخالف است. هابرماس به‌آرمان عصر روشنگری در مورد برتری عقل بر اقتدار و ضرورت نقد عقلانیِ سنت وفادار است، ولی به‌اعتقاد او ماهیت این آرمان باید، در تقابل با فلسفهٔ روشنگری، به‌نحوی غیرانتزاعی فهمیده شود. به‌عبارت دیگر مسئلهٔ اصلی، نقد تاریخی و مشخص این یا آن سنت خاص است نه نفی سنت به‌یاری نوعی عقلِ ناب و کلی. نقدِ ابعاد و عناصر ایدئولوژیک نهفته در سنتهای خاص، یکی از وظایف علومِ انتقادی است، هرچند که خود این علوم نیز، همچون هر شکل دیگری از معرفت در وضعیت تاریخی یا زیست-جهان مشخصی ریشه دارند و از این‌رو همواره باید مفاهیم و روشهای خود را مورد بازاندیشی هرمنوتیکی قرار دهند.

هابرماس در عین حال با تأکید یک‌جانبهٔ گادامر بر زبانمندیِ فهم مخالف است. به‌اعتقاد او این تأکید به‌طور ضمنی حاوی نوعی نگرش ایده‌آلیستی است که با برجسته ساختن نقش زبان در شکل‌گیری و انتقال معنا، عملاً دو عرصهٔ مهم دیگر، یعنی عرصه‌های کار و سلطه (یا قدرت) را ندیده می‌گیرد. این جملهٔ گادامر که «آدمی خود گفتگوست.» به‌واقع شعار اصلی فلسفهٔ هرمنوتیکی اوست. ولی به‌قول یکی از همفکران هابرماس یعنی آلبرشت ولمر: «آن 'گفتگویی' که [طبق نظر گادامر] ما 'همانیم' در عین حال گفتگویی است که جبر و زور لاجرم در آن رخنه کرده است و درست به‌همین سبب، ما، فقط گفتگو نیستیم» (ولمر ۱۹۷۴، ص ۴۷). هابرماس نیز می‌پذیرد که هرگونه ارتباط و کنش اجتماعی به‌میانجی زبان روزمره تحقق می‌یابد ولی به‌اعتقاد او زبان می‌تواند علاوه بر روشن ساختن شرایط زندگی اجتماعی، آنها را پنهان و مرموز نیز بسازد: «زبان در عین حال رسانه‌ای برای تحقق سلطه و قدرت اجتماعی است. زبان کمک می‌کند تا روابط قدرت سازمان‌یافته مشروعیت یابد. تا آن درجه که این مشروعیت بخشیدن، روابط قدرت را که خود امکان نهادی شدن آنها را فراهم کرده است، عیان نمی‌سازد و تا آن درجه که این روابط صرفاً در هیئت همین مشروعیت یافتن تجلی می‌یابند، زبان نیز در عین حال امری ایدئولوژیک است» (هابرماس ۱۹۷۷، ص ۳۶۰).

از این‌رو به‌اعتقاد هابرماس، نقد زبان و سنت و اقتدار به‌منزلهٔ شاخه‌هایی از نقدِ نظام‌مند ایدئولوژی، امری ضروری است. بدون چنین نقدی، تشخیص روابط مبتنی بر سود و سلطه یا زر و زور و نقش آنها در «تحریف» و «سرکوب» معنا و «گفتگو» ممکن نیست. کنش اجتماعی فقط زمانی کاملاً قابل درک می‌شود که آن‌را در چهارچوب و زمینه‌ای خاص مورد مطالعه قرار دهیم، زمینه‌ای که آن‌را کار و زبان و قدرت مشترکاً برمی‌سازند. جامعه‌شناسیی که صرفاً تفسیری یا هرمنوتیکی باشد قادر نیست کنش اجتماعی را چنانکه باید ارزیابی کند. هابرماس می‌نویسد: «کنشهای اجتماعی را فقط می‌توان در چهارچوبی عینی درک کرد، به‌عبارت دیگر کنشهای اجتماعی، کنشهایی هستند که زبان و کار و قدرت مشترکاً آنها را برساخته‌اند. زیر و بم تغییرات سنت فقط در چشم هرمنوتیک خودبسنده به‌منزلهٔ قدرتی مطلق ظاهر می‌شود. ولی آنها در واقع متغیری وابسته به‌نظامهای کار و

قدرت‌اند. بنابراین جامعه‌شناسی را نمی‌توان به‌جامعه‌شناسی تفسیری و تأویلی فروکاست. جامعه‌شناسی نیازمند نظامی مرجع است که از یک‌سو میانجیهای نمادین کنش اجتماعی را به‌نفع دیدگاه طبیعت‌گرایانه از رفتار سرکوب نکند، رفتاری که صرفاً با علائم مهار می‌شود و با محرک برانگیخته می‌گردد، و از سوی دیگر، تسلیم ایده‌آلیسم زبانمندی نشود و جریانهای اجتماعی را کلاً در سنت فرهنگی حل نکند (هابرماس، همانجا، همچنین ام. نیوتون ۱۳۷۳، صص ۲۰۱ـ۲۰۰)».

معنای اصطلاحاتی چون «نقد ایدئولوژی» و «علوم رهایی‌بخش» و «نظریهٔ انتقادی» نیز چیزی بجز این نیست.

۳. علوم آزادیبخش: نقد ایدئولوژی و روانکاوی

انواع سه‌گانهٔ علایق و منافع بشری که مبنای نظریهٔ معرفت هابرماس را تشکیل می‌دهد به‌نحوی با پرسشهای سه‌گانه‌ای که کانت مطرح کرده بود مطابقت دارد. این پرسشها عبارتند از: چه می‌توانم بدانم؟ چه کار بایستی بکنم؟ و به‌چه چیز می‌توانم امید بندم؟ از این پرسشها، اولی صرفاً نظری و دوّمی عملی و سوّمی در آن واحد نظری و عملی است. هابرماس در این مورد می‌گوید: «می‌توان عقل نظری را به‌شکلی مشروع در خدمت اهداف عملی به کار گرفت... از سه پرسشی که در متن آنها تمامی علایق ما گره خورده‌اند، سومی دقیقاً نیازمند این نحوهٔ به کارگیری عقل نظری با توجه به‌نیات عملی است... اصل امید تعیین‌کنندهٔ آن نیات و مقاصد عملی است که عقل نظری در خدمت آنها به کار گرفته می‌شود.» (هابرماس ۱۹۷۱، ص ۲۰۳). این قطعه بیانگر دو نکتهٔ اصلی و اساسی است. یک، توجه به‌مسئلهٔ رهایی بشری و امید رسیدن به‌جامعه‌ای عقلانی و بری از سلطه و زر و زور، و دو، نقش معرفت در پی‌ریزی چنین جامعه‌ای و تحقق یافتن چنین امیدی. هابرماس در واقع قصد دارد تا با تأکید بر علایق رهایی‌بخش معطوف به‌شناخت با دو سنتی که می‌توان آنها را سنت خردستیزی رمانتیک و علم‌گرایی پوزیتیویستی نامید، مقابله کند. در حالی که سنت اول با فراافکندن ناخرسندی روانشناختی گروههای خاصی می‌کوشد تا امید به‌رهایی را در ورای عرصهٔ حقیقت و معرفت اجتماعی جستجو کند؛ سنت دوّم، با پذیرش وضع موجود و منحصر ساختن عقل به‌عرصهٔ مسائل فنی و تکنیکی، اصل هر نوع کوشش برای فراتر رفتن از وضع موجود را

غیرعقلانی و غیرواقعی جلوه می‌دهد. همان‌طور که تاریخچهٔ نظریهٔ انتقادی از کانت تا آدرنو نشان می‌دهد، هدف اصلی، دستیابی به‌نظریه‌ای است که «روش آن دیالکتیکی و مضمون و غایت آن آزادی باشد» (شیری وبر ۱۹۷۶، ص ۷۹). همهٔ متفکران این سنت می‌کوشیدند تا با استفاده از مقولاتی چون «خودآیینی عقل» (کانت)، «آگاهی یافتن از آزادی» (هگل)، «غلبه بر بیگانگی» (مارکس) و «نقد شیءوارگی» (لوکاچ و آدرنو)، راهی برای غلبه بر سلطه بیابند. تا آنجا که به‌سنت متأثر از مارکس مربوط می‌شود به‌سبب مرکزیت مقولهٔ کار، سلطه همواره فقط در شکل استثمار اقتصادی مورد توجه قرار گرفته است. هابرماس با اضافه کردن مقولهٔ تعامل بر آن شد که نشان دهد مارکس به‌دلیل توجه یک‌سویه به‌مقولهٔ «روابط تولیدی» نتوانسته است اهمیت سلطه را در این عرصه درک کند. عرصه‌ای که هابرماس نام آن‌را به‌تبعیت از جرج هربرت مید «حیطهٔ تعامل» گذاشته است. از آنجا که حیطهٔ تعامل بر اساس زبان و نماد برساخته می‌شود، نقد سلطه از دید هابرماس به‌طور عمده عبارت است از نقد ارتباط مخدوش و فقدان خودآگاهی و نقش رسانه‌های محرک[1] یا زر و زور در جامعه‌پذیری.

با توجه به‌اینکه زیگموند فروید یکی از برجسته‌ترین متفکرانی است که در عصر حاضر مسئلهٔ «سرکوب» و «تحریفِ» آگاهی یا به‌قول خود وی «ناشنواییِ ذهن» را به‌یاری روشهای پیچیدهٔ تفسیری آشکار ساخته است، تعجبی ندارد که هابرماس نیز برای یافتن الگویی معرفت‌شناختی که بتواند نقش سرکوبگر و تحریف کنندهٔ ایدئولوژی را نشان دهد به‌روانکاوی فروید متوسل شده است. آنچه مورد توجه هابرماس قرار گرفته است روشهای تفسیری فروید برای آشکار ساختن روابط مخدوش و رساندن بیمار به‌خودآگاهی است نه آرای او در مورد جنسیت و غرایز. به‌همین دلیل بهتر است پیش از پرداختن به‌برخورد هابرماس با روانکاوی، مفهوم خودآگاهی و تأمل در نفس را اندکی بشکافیم.

به‌اعتقاد هابرماس انگیزه‌ای که آدمیان را به‌خودآگاهی و فهم نفس و کسب خودآیینی در عمل ترغیب می‌کند همان علایق رهایی‌بخش معطوف به‌شناخت است. افراد بشر قادرند تا در چگونگی تحول زندگی خود تأمل کنند و از این طریق

---

1. steering media

راه رسیدن به‌آزادی را هموارتر سازند. «در فرآیند بازاندیشی و تأمل در نفس است که معرفت فی‌نفسه با علاقهٔ بشری به‌خودآیینی و مسئولیت و بلوغ مطابقت پیدا می‌کند.» (هابرماس ۱۹۷۱، ص ۱۹۷). تأکید بر تأمل در نفس مبین آن است که در قیاس با علایق فنی و عملی، علایق رهایی‌بخش مستلزم پیوند نزدیکتری میان معرفت و زندگی هستند. افراد از طریق تأمل در نفس است که می‌توانند نسبت به‌نیروهایی که به‌صورتی پنهان و مضمر زندگی آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهند وقوف یابند. این نیروها به‌سه عرصهٔ تعیین‌کنندهٔ هستی بشری یعنی کار و زبان و قدرت تعلق دارند. هدف علوم انتقادی آن است که فرآیند تأمل در نفسِ روشمند را تسهیل کنند و موانعی را که راه رشد خودآگاهی را مسدود کرده‌اند، کنار زنند. به‌اعتقاد هابرماس بر این اساس است که علوم انتقادی معرفت تعمیمی[1] و تفسیری را در چهارچوب واحدی وحدت می‌بخشند.

هابرماس در آثار اولیهٔ خویش به‌ویژه در معرفت و علایق بشری هنوز تا حدی به‌دنبال خودآگاهی شفاف کانتی است و به‌همین دلیل طرح سه‌محوری فلسفهٔ کانت را دنبال می‌کند. از نظر او کار و زبان و قدرت، بنیان انواع سه‌گانهٔ علایق معطوف به‌شناخت را تشکیل می‌دهد به‌نحوی که علایق رهایی‌بخش و علوم مبتنی بر آنها به‌عرصهٔ قدرت یا سلطه تعلق دارند. اما در مراحل بعد یعنی پس از «چرخش زبانشناختی» سلطه را بر اساس تحریف نظام‌مند زبان و تعامل تعریف می‌کند و رهایی را نیز اصلاح ساختار ارتباط مخدوش می‌داند.

اما به‌رغم این دگرگونی، هابرماس در همهٔ مراحل تفکر خویش علایق رهایی‌بخش را هادی علوم انتقادی و نقد ایدئولوژی و هر گونه تلاش نظام‌مند برای بازاندیشی و تأمل (از جمله فلسفه و جامعه‌شناسی) تلقی می‌کند. درک درست همهٔ کنشهای اجتماعی از جمله تحقیق علمی نهایتاً منوط به‌بسط علوم انتقادی است. یکی از مشخصات علوم انتقادی در نظریهٔ معرفت هابرماس این است که این علوم از یک طرف به‌هرمنوتیک مقیدند و از طرف دیگر به‌علوم تجربی-تحلیلی.

وظیفهٔ علوم تجربی-تحلیلی تولید معرفت در شکل قوانین و نظریه‌هایی است که پدیده‌های منظم مشاهده‌پذیر را توضیح می‌دهند و رسالت علوم هرمنوتیکی

---

1. nomological

تفسیر و بازیابی معنای کنش و هنجار اجتماعی است، اما علوم انتقادی توجه به‌معرفت تعمیمی و معرفت تفسیری را در چهارچوب فرآیند تأمل و بازاندیشی وحدت می‌بخشند. بنابراین علوم انتقادی نشان از هر دو سو دارد. همین ساختار دوگانه است که توجه هابرماس را به‌روانکاوی فروید معطوف کرده است. او روانکاوی فروید را الگو و نمونهٔ بارز علوم انتقادی تصور می‌کند. وارسی اصول و عناصر ساختاری روانکاوی می‌تواند رهیافت مناسبی برای فهم ساختار معرفتی نقد ایدئولوژی و کارکردهای رهایی‌بخش آن باشد.

از این دیدگاه صوری ــ و بدون ورود به‌مباحث محتوایی روانکاوی فروید ــ می‌توانیم سه عنصر ساختاری را در روانکاوی فرویدی مشخص سازیم:

۱ــ فرد بیمار.

۲ــ تلقی بیمار از وضعیت خود که در روایت او از تاریخچهٔ زندگی خود تجسم می‌یابد.

۳ــ روانکاو و علم او.

بیمار کسی است که وضعیت بهنجار او دچار اختلال شده است، این اختلال اگرچه روانی است اما می‌تواند با آثار جسمانی نیز همراه باشد. طبق نظریهٔ فروید این اغتشاشات حاصل بازگشت عناصر سرکوب‌شدهٔ ناخودآگاهانه است که به‌اشکال فریبکار و تحریف‌شده و مبهم در آگاهی فرد تجلی می‌کند. تلقی بیمار از وضعیت خود تفسیر خود وی از همین اشکال فریبکار است. بیمار از آنجا که نمی‌خواهد و یا نمی‌تواند با گره‌ها و عقده‌هایی که با آنها روبروست صادقانه رویارویی کند سعی می‌کند آنها را به‌نحوی توجیه کند که مسئولیت را از شانهٔ خود بردارد و نابسامانیهای خود را به‌عوامل و عناصر دیگر نسبت دهد. روایتی که بیمار از ناراحتی و اختلالات روانی خود به‌روانکاو ارائه می‌دهد خود نوعی تفسیر هرمنوتیکی است، اما نوعی از هرمنوتیک است که پیش از آنکه بخواهد معنا را در کلیت آن بسنجد و به گسستها و شکافها و مخدوش شدن آن پی ببرد با جعل روایتی منسجم اما موهوم نشانه‌ها را به‌یکدیگر پیوند می‌زند تا به‌نتیجهٔ دلخواه که توجیه وضعیت خویش است، برسد. چنانکه پیشتر در مورد دیلتای گفتیم درک تجلیات با معنای تجربه و کنش بشری منوط به‌قرار دادن آنها در کلیتی به‌نام «زندگی» است و توجه عمیق دیلتای به‌زندگینامه و تاریخچهٔ زندگی اشخاص و یا ادوار از همین امر

ناشی می‌شد، روانکاو نیز که عنصر سوم در روانکاوی فروید است قصد احیای همین کلیت بامعنا را دارد وی می‌کوشد تا بیمار را وادارد که با بازسازی تاریخچهٔ زندگی خویش بر اساس رهنمودهای علمی و هرمنوتیکی، گره‌ها و عقده‌های روانی خویش را بگشاید و از رهگذر بازاندیشی و تأمل در نفس، شناختی صادقانه و غیرتحریف‌شده از خود به‌دست آورد و با غلبه بر اغتشاشات و اختلالات روانی، خود را از قید و بند نیروهای کور ناخودآگاه برهاند و سلامتی خود را بازیابد و فردی بالغ و مسئول شود. به‌اعتقاد هابرماس فروید کاشف نوعی هرمنوتیک عمقی است که چهارچوبی تفسیری برای بازبینی و بهبودی فرد فراهم می‌کند، هابرماس می‌نویسد: «رسالت خاص هرمنوتیک فرویدی را نمی‌توان به‌روشهای فقه‌اللغة محدود ساخت، بلکه برعکس این نوع هرمنوتیک، تحلیل زبانشناختی را با تحقیق روانشناختی در باب پیوندهای علّی وحدت می‌بخشد» (هابرماس ۱۹۷۱، ص ۲۱۷).

بنابراین در فرایند هرمنوتیک عمقی، روانکاو می‌کوشد تا گفتار و رفتار فرد بیمار را در دو سطح نیات آگاهانه و امیال و نیازهای سرکوب‌شده تفسیر کند و درک معنای حقیقی کنشها و نمادهای مشاهده‌شده را بر حسب شناخت نقش عوامل ناخودآگاه میسر سازد. از این‌رو تفسیر صحیح مستلزم آشکار کردن همین عوامل است و برای رسیدن به‌این وضوح باید به‌تجارب مبهم و فراموش‌شدهٔ بیمار رجوع کرد. از دیدگاه هابرماس روانکاوی فرویدی نوعی بازسازی تفاسیری است که مثل هرمنوتیک گادامری باید از طریق گفتگو حاصل شود. اما در روانکاوی بر خلاف علوم هرمنوتیکی استفاده از تبیینهای عینی روابط علّی ضروری است. در واقع می‌توان گفت که ریشهٔ رویکرد هابرماس در آرای وبر نهفته است، وبر معتقد بود که علم باید هم از حیث معنایی به‌کفایت برسد و هم از حیث علّی. اگر به‌این ساختار دوگانه بی‌اعتنایی شود حاصل کار یا در غلتیدن به‌طبیعت‌گرایی و پوزیتیویسم خواهد شد یا در غلتیدن به‌نوعی هرمنوتیک شهودی. تحول تاریخی روانکاوی نیز مؤید این نکته است. از یک‌سو روانشناسان بر آن بوده‌اند که عنصر هرمنوتیکی روانکاوی فروید را کنار بگذارند و تبیین بیولوژیکی و درمان کلینیکی سنتی را جانشین آن کنند و از سوی دیگر اصحاب مکتب «ضد روانشناسی» نظیر لینگ[1] و کوپر[2] کوشیده‌اند تا با حذف بُعد علّی، روانکاوی را به‌هرمنوتیکِ صرف تقلیل دهند.

---

1. R. D. Laing 2. D. Cooper

همان‌طور که پیشتر در مورد جایگاه بینابینی علوم انتقادی متذکر شدیم مقید بودن این علوم به‌تبیین و تفسیر، تأمل و بازاندیشی را تشویق می‌کند. نتیجهٔ نهایی این بازاندیشی نیز رهایی و رسیدن به‌بلوغ است. روانکاوی فروید نیز بدون این سویهٔ سوم یعنی رسیدن به‌رهایی و آزادی بی‌ثمر خواهد بود. صِرف ارائهٔ تفسیر صحیح از زبان روانکاو کافی نیست بلکه خود بیمار است که باید گذشته و تاریخچهٔ زندگی خویش را به‌شکلی جدید بازسازی کند و به‌معنایی خاص، زندگی خویش را دوباره «تجربه» کند.

توصیف مختصری که از عناصر الگوی ساختاری روانکاوی کردیم برای تشخیص الگوی ساختاری نقد ایدئولوژی نیز کفایت می‌کند. در نقد ایدئولوژی نیز ما با عناصر سه گانهٔ مشابهی روبروییم: موضوع نقد یعنی مردمی که در روابط مبتنی بر سلطه گرفتار شده‌اند، برداشتی که مردم از این وضعیت دارند و می‌توان آن‌را ایدئولوژی نامید و جامعه‌شناسی‌و فلسفهٔ انتقادی.

عنصر اول مبین گرفتار آمدن مردم در چنگالهای رسانه‌های محرک (زر و زور) است که فارغ از هر نوع مهار عقلانی، زندگی افراد و جوامع را تحت تأثیر قرار می‌دهند. بروز مشکلات اجتماعی و تعارض منافع فردی و جمعی و سرایت علایق فنی به‌عرصهٔ سیاست و اخلاق و سرکوب نیازها و امیال فردی و گروهی از طریق بیرون راندن آنها از حوزهٔ ارتباط زبانی و نمادی و مسائلی از این دست جملگی مبین آنند که به‌قول هابرماس زیست‌ـ‌جهان به‌استعمار رسانه‌های محرک درآمده و خرده‌نظامهای کارکردی از قبیل نظام اقتصادی و بوروکراسی دولتی پیوند خود را با زیست‌ـ‌جهان از دست داده‌اند. حاصل این امر از دست رفتن معنا در حیطهٔ اجتماعی شدن است.

عنصر دوّم حاکی از مشروعیت یافتن فعالیت این رسانه‌ها و تلاشهای مغشوش و مبهم مردمان برای غلبه بر مشکلات است. بر اثر زبان‌زدایی[1] از مردم و سیطرهٔ ارتباط مخدوش، جامعه نیز به‌مانند بیمار روانی قدرت تأمل در نفس و تشخیص نیازهای حقیقی و گفتگوهای عقلانی در باب نابهنجاریها را از دست می‌دهد. در اینجا وظیفهٔ جامعه‌شناس و فلسفهٔ انتقادی آن است که از طریق ترکیب رهیافتهای

1. delinguistification

هرمنوتیکی تفسیری و بینشهای تبیینی بتواند اولاً ماهیت و حوزهٔ نابهنجاریها را مشخص سازد و ثانیاً با گشودن باب گفتگوی عقلانی در سیطرهٔ عمومی[1] مردم را یاری دهد تا توانایی آن‌را بیابند که با وقوف به‌مسائل خود و کسب آگاهی تاریخی در مورد مشکلات به‌شیوه‌ای عقلانی بیندیشند.

بی‌شک جامعه‌شناسان می‌توانند راه‌حلهای علمی و واقع‌بینانهٔ خود را به‌مردم ارائه دهند، اما این کار علمی باید با دو سویهٔ دیگر یعنی دخالت خود مردم در سنجش این راه‌حلها و علایق رهایی‌بخش آنان ترکیب شود. وظیفهٔ جامعه‌شناسان ارائهٔ راه‌حلهای پوزیتیویستی فنی و یوتوپیایی نیست، دو راه‌حلی که از بالای سر مردم و به‌نمایندگی از طرف آنها ارائه می‌شود.

۴. چرخش زبانی و کنش ارتباطی

تا قبل از قرن بیستم فلاسفه توجه چندانی به‌زبان نداشتند. اگرچه، افلاطون توجه سوفسطائیان به‌استعاره را تقبیح کرده بود و ابهام شعری حماسهٔ هومری را نقصی به‌شمار آورده بود و جان لاک[2] فلاسفه را به‌استفادهٔ صحیح از کلام دعوت کرده بود، اما همگان بر آن بودند که زبان ابزاری برای بیان حالات و انفعالات ذهنی است و حداکثر کاری که بتوان در مورد آن انجام داد شفاف‌تر و پاکیزه‌تر کردن آن است. در قرن حاضر این تصور از زبان دچار دگرگونی ژرف شد. در دنیای فرانسه‌زبان فردینان دو سوسور[3] با جعل واژگانی از قبیل زبان / گفتار و دال / مدلول رابطهٔ مستقیم و شفاف زبان با جهان خارج را قطع کرد، و نسل بعد از جنگ فرانسه در قالب فلسفه‌های ساختارگرایی و مابعد ساختارگرایی و واسازی‌گرایی یافته‌های دو سوسور را به‌شیوه‌ای بدیع به کار بست. در دنیای انگلیسی‌زبان دلمشغولی با زبان با فلسفهٔ ویتگنشتاین آغاز شد. وی در کتاب تراکتاتوس زبان را تصویرگر جهانِ خارج به‌شمار آورد، اما عدم رضایت از این رویکرد بود که وی را واداشت تا در دورهٔ بعدی فعالیت خویش زبان را با شکلِ زندگی گره زند. فعالیت او را در کمبریج، ج. ل. آستین و گیلبرت رایل[4] در آکسفورد، همراهی کردند. در دنیای آلمانی‌زبان تلاش هایدگر برای تخریب مابعدالطبیعه از درون، او را به‌سوی یافتن زبانی مابعدِ

---

1. public sphere
2. J. Locke
3. F. Saussure
4. G. Ryle

مابعدالطبیعی کشاند. تلاشی که بسیاری از شارحان آثار وی آن‌را گسستنی از فلسفهٔ دوران اولیهٔ او تلقی کردند. هایدگر بر خلاف گفتهٔ افلاطون این زبان را نزد شعرا سراغ گرفت. گفته‌هایی از قبیل «زبان خانهٔ وجود است» و تلقی خاص او از هرمنوتیک منجر به‌پدید آمدن هرمنوتیک زبانمند گادامر شد، هرمنوتیکی که ما اشاراتی به‌آن کرده‌ایم.

در سنت نظریهٔ انتقادی نیز که هابرماس از آن برخاسته بود، حساسیت به‌زبان اندک نبود، خاصه نزد آدرنو. آدرنو تحت تأثیر فلسفهٔ زبان و تاریخِ والتر بنیامین بر آن بود که خِرد و طبیعت در زبان فلسفی زمانِ حاضر سرکوب شده‌اند و رابطهٔ میان کلمه و شیء به‌امری حادث بدل گشته است و زبان صرفاً نظامی از نشانه‌هایی است که بی‌اعتنا به‌غنای موضوعات فقط نمایانگر برخی از ابعاد آنهاست. آدرنو که گمان می‌کرد زبان به‌طور کلی خصوصیت ارتباطی خود را از دست داده است درصدد آن بود که با پیکربندی جدیدِ مصالح زبانیِ موجود، تفکر فلسفی را به‌استفاده از مقولات بازتر و دیالکتیکی‌تر وادارد. آدرنو می‌نویسد: «در حال حاضر فیلسوف با مخروبهٔ زبان روبه‌روست، مصالح او آشغالی از کلمات است که تاریخ او را به‌آنها متصل می‌سازد. آزادی او مهیاگر یگانه راه برون رفتن از این پیکربندی و رسیدن به‌خواستِ حقیقت در آنهاست، او نه محق است که کلمه را از پیش‌داده تصور کند و نه محق است که آن‌را جعل کند». (آدرنو به‌نقل از اکس هونت[1] ۱۹۷۹، ص ۵۵)

از نظر آدرنو فلسفه دچار استیصال زبانی شده است و این استیصال را نمی‌توان با یافتن زبان مابعدِ مابعدالطبیعی و امثال آن حل کرد. حملهٔ او به‌جعلیات لغوی هایدگر در کتاب زبان زرگری اصالت[2] (آدرنو ۱۹۷۳) از همین امر نشأت می‌گیرد، از نظر وی چنین تلاشهایی به‌منزلهٔ مالیدن دوغاب به‌ویرانه و در نتیجه مخدوش کردن حقیقت است.

در اینجا مجال توصیف رابطهٔ پیچیدهٔ هابرماس با آدرنو که استاد او بود وجود ندارد اما گفتن این امر ضروری است که کل فلسفهٔ هابرماس شورشی بر ضد گفتهٔ آدرنوست که ارتباط در عصر ما معنا ندارد. از نظر هابرماس برداشت یکسویهٔ آدرنو از عقل روشنگری به‌منزلهٔ عقل ابزاری تفاوت چندانی با رأی هایدگر در مورد سلطهٔ

1. A. Hooneth 2. *The Jargon of Authenticity*

تکنولوژی و گشتل ندارد، هرچند آدرنو به‌هر آنچه هایدگر گفت به‌دیدهٔ تحقیر و تنفر می‌نگریست. تأکید یکسویه بر عقل ابزاری نادیده انگاشتن عقل ارتباطی است که مهیاگر آن روشنگری بوده است. بنیان عقل ارتباطی نیز زبان است. هابرماس نوشت «امروز مسئلهٔ زبان جای مسئلهٔ سنتی آگاهی را گرفته است» (هابرماس ۱۹۸۹، ص ۱۱۷) و مهمتر از آن گفت که «علاقه‌مندی بشری به‌استقلال و مسؤولیت خیالبافی نیست زیرا که آن‌را می‌توان به‌شکلی پیشینی دریافت. آنچه ما را از طبیعت جدا می‌کند... زبان است. از طریق ساختار زبان است که استقلال و مسؤولیت مهیای ما می‌شود. نخستین جملهٔ ما بدون هر نوع ابهامی مبینِ خواستِ وفاقی عام و آزادانه یا بری از زور است... عقل به‌معنای خواستِ عقل نیز هست.» (به‌نقل از رادریک[1] ۱۹۸۶، ص ۶۲).

سرآغاز چرخش زبانی هابرماس انتقاداتی بود که از کتاب معرفت و علایق بشری به‌عمل آمد. دامنهٔ مسائلی که در این کتاب مطرح شده بود چنان گسترده و اهمیت متفکرانی که به‌شیوه‌ای بدیع در آن مورد نقد و بررسی قرار گرفته بودند چنان وافر بود که جامعهٔ علمی نمی‌توانست به‌شیوهٔ نگرش هابرماس بی‌اعتنا باقی بماند. به‌همین سبب متفکران وابسته به‌مکاتب گوناگون فکری انتقادات بسیاری از آن به‌عمل آوردند. عامل دیگری نیز که به‌چرخش زبانی هابرماس کمک کرد مناقشات بسیاری بود که هابرماس درگیر آنها شد. (رک. هولاب ۱۳۷۵) حاصل این مناقشات برای هابرماس بسیار پرثمر بود، وی از طرفهای خود چیزهای بسیاری آموخت که او را واداشت تا به‌نقایص طرح تحقیقاتی خود در معرفت و علایق بشری پی برد و بعدها آنها را در نظامِ بازی‌سازی‌شدهٔ خود اصلاح کند. هابرماس خود در مقدمهٔ کتاب نظریه و عمل و مؤخره بر معرفت و علایق بشری (هابرماس ۱۹۷۳) و برنشتاین (برنشتاین ۱۹۸۵) و رادریک (رادریک ۱۹۸۶) حاصل انتقادات از کتاب معرفت و علایق بشری را خلاصه کرده‌اند. برنشتاین کل انتقادات را در چهار نکته و رادریک در سه نکته خلاصه کرده‌اند. بهترین شارح آثار هابرماس یعنی مک کارتی[2] نیز اشاراتی به‌نواقص کتاب معرفت و علایق بشری و چاره‌جوییهای هابرماس کرده است (مک کارتی ۱۹۷۸).

---

1. R. Roderick
2. T. McCarthy

ما به‌طور مختصر این انتقادات و نواقص را برمی‌شمریم:

نخستین ایرادی که بر کتاب وارد بود و هابرماس پس از اختتام کتاب خود به‌آن پی برد، ابهامی بود که در مقولات تأمل و تأمل در نفس وجود داشت. هابرماس هم از تأمل به‌معنای کانتی آن سود جسته بود هم از تأمل به‌معنای مارکسی آن بدون آنکه حدود و ثغور آنها را از یکدیگر تمیز دهد. تأمل کانتی به‌معنای تأمل بر خود عقل در مورد شرایط کاربست آن است، یعنی عقل خود در مورد شرایط ضروری و عام امکانِ معرفت نظری و عقل عملی و حکم غایت‌شناسانه و زیبایی‌شناسانه تأمل کند. اما معنای دوّم تأمل در نفس عبارت از نقد ایدئولوژی به‌منظور رها ساختن ذهن از قید و بند موانع و فشارهای ساختیِ پنهان است. تا بدین وسیله راه برای رسیدن به‌کنش اجتماعی و گفتار آزاد فراهم شود. هابرماس فروید را نیز به‌همین شیوه تفسیر می‌کند. تفسیر برنشتاین و رادریک در مورد چگونگی این ابهام با یکدیگر متفاوت است. رادریک نقدِ منتقدانی را متذکر می‌شود که به‌امکان‌ناپذیری طرح هابرماس اصرار می‌ورزند، وی فی‌المثل از نقد کارل‌ـاتو آپل سخن به‌میان می‌آورد. از نظر آپل تأمل مارکسی گسستی از فلسفهٔ کلاسیک آلمان محسوب می‌شود تا ادامهٔ آن. زیرا مارکس با سود جستن از این مقوله درصدد فائق آمدن بر هر نوع فلسفه‌ای بود تا ارائهٔ فلسفه‌ای جدید در مورد عقل. مارکس طالبِ تغییر جهان بود تا تفسیر مجدد آن، نتیجه‌ای که از گفتهٔ مارکس حاصل می‌شود دست زدن به‌کنشِ عملی و سیاسی ــ که به‌قول رادریک اغلب خطرناک نیز هستند ــ است تا کنش نظری. آپل بر آن است که این رأی هابرماس صادق نیست که علاقه‌مندی به‌معرفت به‌ماهو معرفت ضرورتاً به‌علاقه‌مندی به‌معرفت به‌منظور دست زدن به‌عمل منجر می‌شود؛ از حیث منطقی چنین نتیجه‌ای نمی‌توان گرفت.

رادریک هرچند به‌میانجیهایی که تأمل کانتی را به‌تأمل کانتی پیوند می‌زند و هابرماس آنها را متذکر شده است اشاره می‌کند ولی آنها را کافی نمی‌داند. این حلقه‌ها فلسفهٔ هگل و فیشته هستند که خود هابرماس تأکید زیادی بر آنها گذاشته است. فیشته اعتقاد دارد که علاقه‌مندیِ عملی در بطن خودِ عقل نهفته است و هگل بر آن است که عقل هم تأملی در شرایط معرفت است و هم امحای این تفکرات و اعمال ناقص. عقل است که رسیدن به‌آزادی و استقلال را ممکن می‌سازد. شکافی پرنشدنی که رادریک و برخی از منتقدان هابرماس میان نظریه و عمل اجتماعی هم

در دورهٔ اول فعالیت فلسفی خویش و هم در دورهٔ دوّم آن مشاهده می‌کنند بیشتر ناظر بر برداشت خاص آنها از عمل است، برخی می‌پندارند که یگانه عمل اجتماعی همان اعمال خطرناک سیاسی است. هدف هابرماس طرد همین پندارهاست.

برنشتاین نیز ابهامی در برداشت هابرماس از مقولهٔ تأمل در نفس مشاهده می‌کند اما آن‌را نازدودنی نمی‌داند، ولی بر آن است که حتی قبل از هگل و فیشته و مارکس، خود کانت به‌نقش عقل در برطرف کردن تضییقاتی که سر راه خردورزی وجود دارد اشاره کرده بود، فی‌المثل کانت در مقالهٔ «روشنگری چیست؟» درست همین مسئله را مد نظر داشت. تأملِ در نفسِ آزادیبخش بر بازسازی عقلانیِ شرایط ضروری و عام عقل استوار است. هابرماس این دو امر را در کتاب معرفت و علایق بشری بازمی‌شناسد اما حدود و ثغور آنها را از یکدیگر مشخص نمی‌سازد. به‌نظر بسیاری از شارحان هابرماس توضیح رابطهٔ منطقی این دو، در چهارچوب نظری این کتاب میسر نیست، هابرماس بعدها با مقولهٔ عقلانیت ارتباطی توانست توضیحی بهتر از نسبت میان این دو ارائه دهد.

انتقاد دوّم از معرفت و علایق بشری متوجه این ادعای هابرماس است که علایق برسازندهٔ معرفت «شبه-استعلایی» هستند. در واقع این انتقاد را نمی‌توان از انتقاد اول جدا دانست. همان‌طور که متذکر شدیم هابرماس در ادعای خود دائر بر شبه-استعلایی بودن علایق وامدارِ فلسفهٔ استعلایی کانت است. منظور هابرماس آن است که نوع بشر به‌شکلی ناگزیر و ضروری دارای این علایق است. در نتیجه این علایق از نظر معرفت‌شناختی به‌نوعی استعلایی هستند. اما هابرماس ادعای دیگری نیز می‌کند و منتقدان به‌همین لحاظ به‌او ایراد گرفته‌اند، وی بر آن است که هر نوع معرفتی که متکی بر علوم اجتماعی انتقادی باشد باید بتواند علمی و تجربی نیز باشد. از نظر منتقدان جمع این دو به‌شکلی که هابرماس در معرفت و علایق بشری ارائه کرده است ناممکن است، زیرا چگونه می‌توان فلسفهٔ استعلایی را که ادعا می‌کند پیشینی است و از هر نوع علم پسینی و تجربی مبراست با نوعی رویکرد علمی تجربی در یک جا جمع کرد. رادریک این امر را فقط با توجه به‌انتقاد مک کارتی از هابرماس یعنی ذهن یا سوژهٔ معرفت مد نظر قرار داده است، رادریک بر آن است که تلفیق این دو امر ناشی از تلاش هابرماس برای آشتی دادن کانت و مارکس است و وی برای تصریح ادعای خود به‌نقل قول زیر از هابرماس متوسل

می‌شود، ذهن یا سوژهٔ معرفت در عین حال «هم اجتماعی است که جهان را از منظری استعلایی بری سازد و هم وجودِ نوعی یا نژادی[1] تجربی است که در جریان تاریخ طبیعی ظهور یافته است.» (به‌نقل از رادریک ۱۹۸۶، ص ۶۶). اما می‌توان برای روشنتر شدن موضوع به‌مطلبی نیز اشاره کرد که هابرماس در ضمیمهٔ کتاب آورده است: «پایهٔ دستاوردهای ذهن استعلایی، تاریخ طبیعی نوع بشر است. اگر این فرض را فی‌نفسه مد نظر قرار دهیم به‌این سوءتفاهم منجر خواهد شد که عقل به‌همان‌سان، ابزار سازگاری بشر [با محیط است] که چنگال و دندان ابزار سازگاری حیوانات [با محیط‌اند]. البته عقل این کارکرد را دارد، اما علاقه‌مندی انسانی که در جریان تاریخ طبیعی ظهور کرده است و ما سه علاقه‌مندی برسازندهٔ معرفت را به‌آن ارجاع داده‌ایم، هم از طبیعت نشأت گرفته است هم از گسست فرهنگی از طبیعت. آنها به‌همراه گرایش به‌تحقق بخشیدن به‌سوائق طبیعی دارای این گرایش نیز هستند که از تضییقاتِ طبیعت رها شوند.» (هابرماس ۱۹۷۱، ص ۳۱۲)

حال رادریک بر آن است که اگر از حیث کانتی به‌ادعای هابرماس بنگریم باید به‌این نتیجه برسیم که طبیعت را نمی‌توان بنیان ذهنیت متصور شد، زیرا این امر به‌معنای آن است که بنیان امر «استعلایی» را در قلمرو پدیداری[2] [طبیعت] متصور شویم و اگر از حیث مارکس به‌ادعای هابرماس بنگریم باید به‌این نتیجه برسیم که هابرماس بر آن است که ساختارهای عینی زندگی بشری را که به‌کار و تعامل منجر می‌شوند باید فقط با نظریهٔ تکامل توضیح دهیم یا به‌عبارت دیگر طبیعت را بنیان ذهنیت متصور شویم و جمع این دو ممکن نیست.

سومین انتقادی که بر کتاب معرفت و علایق بشری وارد شده و خاصه هنگام بحث مشهور هابرماس با گادامر مورد تأکید قرار گرفت، استفادهٔ هابرماس از رابطهٔ بیمار-روانکاو و گره زدن آن با نقد ایدئولوژیِ مکتب فرانکفورت بود. هابرماس بر آن بود که این ترکیب می‌تواند مبنای نقد آزادیبخش قرار گیرد. گادامر خاطرنشان کرد که رابطهٔ روانکاو-بیمار از آن جهت موجه است که بیمار با اختیار و بر مبنای توافقی دوجانبه تن به‌گفتگو می‌دهد و چنین رابطه‌ای را نمی‌توان به‌جامعه تسری داد. اگر حتی مقاومتِ جامعه را در برابر چنین گفتگویِ شفابخشی کنار بگذاریم

---

۱. species. اصطلاحی است که مارکس در آثار اولیهٔ خود برای انسان به‌کار برده است.

2. phenomenal realm

استفاده از این روش از آن جهت خطرناک است که نخبگانی که گمان می‌برند حقیقت نزد آنهاست و دیگران به‌توهم دچارند، تصورات خود را به‌جامعه حقنه کنند. از نظر گادامر اگر گشوده بودن به‌روی حقیقت را از هر نوع گفتگو، به‌ویژه گفتگوی سیاسی و اجتماعی بگیریم به‌معنای آن است که از قبل در را به‌روی حقیقت بسته‌ایم. جای دارد در اینجا اضافه کنیم که صرف‌نظر از تغییراتی که هابرماس بعداً در نظریهٔ انتقادی خود داد، در جریان گفتگوی خود با گادامر متذکر شد که جامعهٔ سرمایه‌سالار از آنجا که بر مبنای قدرت و پول استوار است از قبل در را به‌روی گفتگوی آزاد بسته است و بنابراین هرمنوتیک عامی که گادامر جانبدار آن است در جستجوی حقیقت فقط تا نیمهٔ راه آمده است و برای رسیدن به‌اهداف خود نیازمند نوعی نقد آزادیبخش است.

هابرماس در مؤخره‌ای که بر معرفت و علایق بشری نوشت (هابرماس ۱۹۷۳) علاوه بر تأیید ضمنی انتقادات ارائه‌شده به‌نکته‌ای انگشت گذاشت که به‌نظر وی نقص اساسی کتاب معرفت و علایق بشری به‌شمار می‌رفت و با رفع آن سایر انتقادات نیز تا حدود زیادی مرتفع می‌شدند. این نقص رویکرد معرفت‌شناختی کتاب است یعنی وابستگی آن به«فلسفهٔ سوژه». پس از دکارت سوژه به‌مقولهٔ اصلی برسازندهٔ معرفت مبدل شد و پدیدارشناسی هوسرل نیز این امر را قوت بخشید. از نظر هابرماس فلسفهٔ سوژه راه را بر هر نوع رویکرد مبتنی بر بین‌الاذهانی بودن معرفت یا کنش ارتباطی مسدود می‌سازد زیرا کنش ارتباطی کنشی است مبتنی بر گفتگو. فلسفهٔ سوژه بر این امر تأکید می‌گذارد که فاعل شناسایی چگونه با جهان مرتبط می‌شود، در صورتی که مسئلهٔ اصلی آن است که کشف کنیم چگونه اذهان در جریان کنش متقابل برساخته می‌شوند.

هابرماس سپس درصدد برمی‌آید تا با تدوین مجدد عناصر اصلی فلسفی خود، این نقایص را مرتفع سازد و نظریهٔ انتقادی را بر بنیادی مستحکم استوار کند. آنچه موسوم به«چرخش زبانی» هابرماس است از همین تلاش وی ناشی می‌شود. در اینجا حتی شرح موجز آنچه هابرماس از آن هنگام تاکنون انجام داده است میسر نیست، ما سعی می‌کنیم تا رؤوس مطالب را با تکیه بر یکی دو نکته متذکر شویم، زیرا اطلاع از این نکات به‌درک بهتر آنچه بعداً خواهیم گفت کمک می‌کند.

اخیراً رسم شده است که بنا به‌دلایل علمی و غیرعلمی که عمده‌ترین آن‌را

مـی‌توان تـوسعهٔ صـنعت شـرح‌سازی نـامید (کـتابی نـیز کـه در دست داریـد از محصولات همین صنعت است) آثار دانشمندان را به‌دو دورهٔ متفاوت تقسیم کنند. هابرماس را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان جزء ایـن دانشـمندان مـحسوب کـرد. بـنیانهای فکری و علایق هـابرماس دورهٔ اول بـا هـابرماس دورهٔ دوّم هـیچ تـفاوتی نـدارد. تقسیم‌بندیهای بنیانیِ کتاب معرفت و علایق بشری کماکان اصولی هستند که او به‌آنها باور دارد و درصدد تصریح آنهاست و هدف او نیز تفاوتی نکـرده است: مـی‌توان به‌کمک عقل به‌جامعه‌ای آزاد و بری از سلطه رسید. هابرماس می‌کوشد تا نقایص کتاب معرفت و علایق بشری را با توسل به«علومِ بـازسازنده»[1] مـرتفع سـازد. روش «علوم بازسازنده»[2] چیست و دانشمندانی که با تـوسل بـه‌ایـن روش کـار خـود را به‌انجام رسانده‌اند کیستند؟

هابرماس خود تعریفی از بازسازی می‌کند کـه بـه‌نظر بسـیار سـاده مـی‌رسد: «بازسازی به‌آن معناست که نظریه را تجزیه کنیم و سپس در قالب شکلی جدید آن‌را ترکیب کنیم تا به‌شیوه‌ای کاملتر به‌هدفی که نظریه برای خود در نـظر گـرفته است دست یـابیم.» (هـابرماس ۱۹۷۱، ص ۹۵). امـا زمـانی کـه هـابرماس خـود دست به‌بازسازی می‌زند و یا از روش دانشمندانِ بازسازنده سخن به‌میان می‌آورد، مطلب اندکی پیچیده‌تر می‌شود. شارحان آثار هـابرماس (مک‌کارتی ۱۹۷۸ و بـرنشتاین ۱۹۸۵) خصوصیت علوم بازسازنده را چنین برشمرده‌اند: موضوع علم بازسازنده «واقعیتِ به‌شکلِ نمادین ساخته یافته» دنیای اجتماعی است و از این حیث موضوع آن با علوم فیزیکی تفاوت دارد. علوم بازسازنده با هرمنوتیک تفاوت دارند، علوم هرمنوتیکی بیشتر درصدد آشکار ساختن و صراحت بخشیدن به‌ساختار صـوری نوعی خاص از زبان ــ از قبیل فرهنگ و شکلِ زندگی ــ هستند و می‌خواهند معانی ناروشن را وضوح بخشند اما علوم بازسازنده درصدد آشکار کردن «ساختِ پنهان» هستند یعنی آن قواعدی که آدمیان را توانا می‌سازد تا کنشی معنادار صادر کنند.

هابرماس خود برای روشن کردن این امـر بـه‌مقولات گـیلبرت رایـل مـتوسل

---

1. reconstructive sciences

۲. مـی‌توان روش بـازسازی reconstruction هـابرماس را بـا روش واسـازی deconstruction دریدا مقایسه کرد. ما در اینجا مجال چنین مقایسه‌ای را نداریم، اما با تـوجه بـه‌آنچه دربـارهٔ روش علوم بازسازنده خواهیم گفت می‌توان به‌دستاوردهایی هرچند اندک رسید.

می‌شود یعنی تمایزی که رایل میان بلد بودن[1] و علم[2] قائل شده است. بلد بودن یعنی توانایی فهم یا انجام کاری، اما علم یعنی معرفتی واضح از اینکه چگونه است که آن کس آن امر را می‌فهمد یا انجام می‌دهد. فی‌المثل نظریهٔ چومسکی دربارهٔ دستور زایا یا نظریهٔ پیاژه دربارهٔ تکاملِ شناختی یا نظریهٔ لارنس کولبرگ دربارهٔ تکامل اخلاقی نمونه‌هایی از علوم بازسازنده هستند؛ زیرا که معرفتِ نظریِ واضح یا به‌عبارت دیگر «علمی» هستند از نوعی «بلد بودنِ» ماقبل نظری. هدف نظریه‌های مبتنی بر بازسازی از قبیل نظریه‌هایی که برشمردیم آن است که توانش عام بشری را آشکار سازند. چومسکی[3] توانشِ سخن گفتن و فهمیدنِ زبان در نوع بشر و پیاژه توانش تکاملِ شناخت در نوع بشر و کولبرگ توانش تکامل اخلاقِ در نوع بشر را نشان می‌دهند. نکتهٔ مهمی که هابرماس به‌آن تأکید می‌گذارد این است که علوم بازسازنده از نوعِ دانش تجربی هستند نه شکلی از فلسفهٔ استعلایی. آنها را می‌توان تصدیق و ابطال کرد اما در عین حال باید به‌تفاوت مهم آنها با دانش تجربی‌ـ تحلیلی تأکید گذاشت و آن تفاوت در این امر خلاصه شده است که علوم تجربی‌ـ تحلیلی بر آنند که دانش ماقبل نظری را منسوخ کنند و تبیین بهتری در مورد جهان به‌جای آن بگذارند در صورتی که علوم بازسازنده درصدد کشف قواعد و دستور و ساختِ پنهانِ دانش ماقبلِ نظری هستند.

هابرماس بر آن است که نظریهٔ کنش ارتباطی از نوع علوم بازسازنده و در پی کشف قواعد ارتباط انسانی است. هابرماس این نوع علم بازسازنده را «پراگماتیک عام» نام می‌گذارد. وی برای رسیدن به‌این نظریه از دو سنت استفاده می‌کند: سنت زبان‌شناختی چومسکی و سنتی فلسفی که ویتگنشتاین دورهٔ دوّم آن‌را بنیاد نهاد و آستین و استراوسون[4] و سرل آن‌را ادامه دادند. سنجش نسبت فکری هابرماس با این دو سنت نیازمند شرح مفصلی است، و همان‌طور که قبلاً گفتیم ما فقط به‌رؤوس مطالب اشاره می‌کنیم.

چومسکی در کتاب مشهور خویش ابعاد نظریهٔ نحو[5] دو مقولهٔ مهم را از یکدیگر جدا می‌سازد: توانش زبانی[6] و کردار زبانی[7]. هدف زبانشناسی چومسکی تحلیل توانش زبانی است. منظور از توانش زبانی دانش ضمنی و پنهانِ سخنگو از

---

1. knowing how
2. knowing that
3. N. Chomsky
4. P. F. Strawson
5. *Aspects of the Theory of Syntax*
6. linguistic competence
7. linguistic performance

دستورمند بودن زبان است، و منظور از کردار زبانی به‌کار بردن زبان در موقعیتهای خاص و عملی است. توانش زبانی است که سخنگو را توانا می‌سازد تا جملاتی دستورمند را به‌شیوه‌ای خلاق صادر کند، این جملات صادرشده که دارای ساختِ آشکاری هستند وابسته به‌همان ساختِ پنهان هستند. هدف چومسکی آن است که نشان دهد زبانهای متفاوت در سطح ساختِ پنهان به‌شیوه‌ای بارز شبیه یکدیگرند و به‌همان شیوه و با استفاده از همان کارکردها، صدور جملات دستوری را میسر می‌سازند. زبان دارای اصولی عام است و نوع بشر دارای «قوه‌ای زبانی» است که آنها را به‌سخن گفتن توانا می‌کند. ساخت زبان و الگوی یادگیری زبان را ذهن بشری معین می‌سازد به‌همین سبب چومسکی بر آن است که آدمی از اول به‌گونه‌ای متولد نمی‌شود که انگار فقط مستعد یادگیری زبان خاصی اعم از فارسی و چینی و انگلیسی باشد. اصولِ زبانیِ مندرج در ذهن بشر است. می‌توان متذکر شد که فردینان دو سوسور نیز با واژگانی همچون «زبان» (ساخت پنهان) و «گفتار» (ساخت آشکار)، همین نکته را گفته است. چومسکی بر آن است که توانش زبانی و اجزاء آواشناسی و نحوی و معناشناسی آن‌را می‌توان موضوع بحث علمی قرار داد اما ابعاد پراگماتیک یا به‌عبارتی دیگر کردار زبانی را نمی‌توان، زیرا که کردار زبانی ضرورتاً تابع شرایط اتفاقی و تجربی و فرازبانی است.

هابرماس با استفاده از دستاوردهای سنت دوّم که بر بین‌الاذهانی بودن زبان تأکید می‌کند و آن‌را نوعی کنش بین‌الافرادی می‌داند و به‌ویژه مقولهٔ کنش زبانی که ساخته و پرداختهٔ جان سرل شاگرد آستین است معتقد است که می‌توان ابعاد پراگماتیک زبان یا به‌عبارت دقیقتر «گفته»[1] را نیز موضوعِ علوم بازسازنده قرار داد. نه‌فقط زبان بلکه گفتار را نیز می‌توان بر حسب مضامین کلی به‌شیوه‌ای عقلانی بازسازی کرد. هابرماس می‌نویسد:

«هدف بنیادیِ عامْ-پراگماتیکِ نظریهٔ کنش زبانی در این واقعیت نهفته است که این نظریه واحدهای بنیادی گفتار (گفته‌ها) را به‌همان شیوه مطرح کند که

---

1. utterance

زبان‌شناسی واحدهای زبان (جملات)[1] را مطرح می‌کند. هدف تحلیل زبانیِ بازسازنده عبارت است از توصیف صریح قواعدی که سخنگوی توانا باید آنها را کاملاً فراگیرد تا بتواند جملاتی دستوری صادر کند و آنها را به‌شیوه‌ای معقول بگوید. نظریهٔ کنش زبانی در این وظیفه با زبان‌شناسی شریک است. در حالی که زبان‌شناسی کار خود را از این فرض اساسی آغاز می‌کند که هر سخنگوی بالغی دارای معرفتِ ضمنیِ بازسازی‌شونده‌ای است که در آن توانش قواعد زبانی وی مندرج است، نظریهٔ کنش زبانی نیز توانش قواعد ارتباطی متناظر با آن‌را فرض مسلم می‌گیرد، یعنی توانش به کارگیری جملات در کنش زبانی را؛ افزودن بر این کنش زبانی فرض می‌گیرد که توانشِ ارتباطی همان‌قدر عام است که توانش زبانی. نظریهٔ عام کنش زبانی می‌باید به‌دقت نظام اساسیِ قواعدی را توصیف کند که هر فرد بالغی باید تا آن درجه آن‌را فراگیرد که ـ صرف‌نظر از اینکه این جملات به‌چه زبان خاصی تعلق دارند و این گفته‌ها از چه زمینهٔ اتفاقی خاصی برخاسته‌اند ـ بتواند شرایط به کارگیریِ روایِ[2] جملات در گفته‌ها را برآورده سازد.» (هابرماس ۱۹۷۹، ص ۲۶).

هابرماس معتقد است وظیفهٔ پراگماتیک عام تشخیص و بازسازی شرایط عام فهمِ ممکن یا پیش‌فرضهایِ عامِ ارتباط است؛ در نتیجه هر کس که بخواهد در فرایند رسیدن به‌تفاهم شرکت کند نمی‌تواند مدعی مطرح ساختن چهار اعتبار[3] نباشد:

۱ــ فهمیدنی بودن

۲ــ صداقت

۳ــ درستی

---

1. sentences

۲. واژهٔ روا ترجمهٔ کلمهٔ happy است. آستین در دورهٔ اول فکری خود گفته‌ها (utterances) را به‌دو گروه تقسیم می‌کند:

۱ــ اخباری (constative)، گفته‌هایی که به‌جهان خارج اشاره می‌کنند و در نتیجه یا صادق‌اند یا کاذب، و

۲ــ کرداری (performatives) گفته‌هایی که چیزی می‌گویند تا کاری انجام گیرد، فی‌المثل «من قول می‌دهم که برایت کتاب بخرم» به‌نظر آستین از ملاک صدق و کذب نمی‌توان در مورد سنجش این گفته‌ها استفاده کرد آنها روا (happy) یا ناروا (unhappy) هستند. (ترجمهٔ happy به‌روا سردستی است)

3. validity

۴ـ صدق.

این چهار دعوی اعتبار[1] در پس هر نوع ارتباطی نهفته است و هر کس که در ارتباط شرکت می‌کند لاجرم مدعی این اعتبارهاست، زیرا که می‌توان از او پرسید:

۱ـ چه می‌گویی؟

۲ـ آیا واقعاً منظورت این است؟

۳ـ آیا محقی که این را بگویی؟

۴ـ آیا آنچه می‌گویی صادق است؟

بنابراین پس‌زمینهٔ رسیدن به‌هر نوع وفاقی، گردن گذاشتن به‌اعتبار مورد دعوی است. هابرماس در آخر کتاب خود جدولی ترسیم کرده است و ضمن برشمردن کارکرد کلی هر سخن، دعوی خاص آن به‌اعتبار، و بینش اساسی یا وجوه ارتباطی مربوط به‌آن، و قلمرو مربوط به‌آن در واقعیت را مشخص کرده است، ما برای وضوح بیشتر این جدول را نقل می‌کنیم. (همانجا، ص ۶۸)

قلمروهای واقعیت	وجوه ارتباطی: بینش اساسی	ادعاهای اعتبار	کارکردهای کلی سخن
«جهانِ» طبیعتِ خارجی	شناختی: بینش عینی‌کننده	صدق (truth)	بازنمودن امور واقع
دنیای اجتماعی «ما»	تعاملی: بینش مبتنی بر سازگاری	درستی (rightness)	برقراری روابطِ بین‌الاشخاصی مشروع
دنیای طبیعتِ درونیِ «من»	عاطفی: بینش عاطفی	صداقت (truthfulness)	آشکار کردن ذهنیتِ سخنگو
زبان	–	فهمیدنی بودن (comprehensibility)	–

هابرماس معتقد است که تمامی گفتارها متوجه مفهوم حقیقت‌اند (حتی کسانی که دروغ می‌گویند متوجه این امر هستند) و این نکته را می‌توان در هر توافقی که بر اثر گفتمانی عام و بری از سلطه صورت گرفته باشد، تحلیل کرد. ما اندک‌زمانی

1. validity claims

بعد هنگام تشریح مقولهٔ گفتمان و وضعیت آرمانی گفتار[1] به‌این امر خواهیم پرداخت. سخن کوتاه: ما برای تشریح چرخش زبانی هابرماس به‌مقالهٔ «پراگماتیک عام چیست؟» مراجعه کردیم و بخش اول و آخر آن‌را توضیح دادیم و ناگزیر از شرح ریزه کاریهای بحثهای هابرماس در مورد مقولات آستین و سرل و شیوهٔ تحول بحثهای خود وی صرف‌نظر کردیم؛ اما اکنون به‌آغاز سخن بازمی‌گردیم و سعی می‌کنیم به‌این پرسش جواب دهیم که چرخش زبانی هابرماس چگونه نواقص آرای اولیهٔ وی را برطرف ساخت و چه نتایجی برای آرای وی به‌بار آورد.

هابرماس مدعی است که نظریهٔ پراگماتیک عام او را توانا می‌سازد که شکافی را که در کتاب معرفت و علایق بشری میانِ دو نوع تأمل بر نفس یعنی تأمل بر نفس کانتی و مارکسی به‌وجود آمده بود، پُر کند؛ زیرا که وی با ادغام نظریهٔ کنش ارتباطی در علوم بازسازنده موفق می‌شود ابعاد مثبت فلسفهٔ استعلایی کانت را حفظ کند اما در عین حال روشن سازد. که این نظریه ابطال‌پذیر و تجربی و تابع قواعد رد و قبول فرضیه‌های علمی نیز هست. از این گفته می‌توان نتیجه گرفت که او تعلقِ نظریهٔ خود به‌فلسفهٔ کانت را حفظ کرده اما خود را با شرایط فلسفهٔ جدید علم نیز تطبیق داده است. در ثانی نظریهٔ پراگماتیک عام از آنجا که مشخص می‌سازد بنیانِ نقدِ آزادیبخش در توانش ارتباطی نهفته است دیگر نمی‌توان ادعا کرد که نقد آزادیبخش مبنایی ندارد و نقدی دلبخواه است. رسیدن به‌جامعه‌ای بری از سلطه از قبل در هر کنش ارتباطی مندرج است. هابرماس مدعی است که با چرخش زبانی، بر نقص مهم دیگر کتاب معرفت و علایق بشری که خود نیز آن‌را بسیار بااهمیت می‌پنداشت غلبه کرده است: وابستگی به‌فلسفهٔ سوژه و ذهن خودبسنده. فلسفهٔ بازسازی‌شدهٔ هابرماس دیگر فلسفهٔ مونولوگ نیست بلکه فلسفهٔ دیالوگ و گفتگوست. واحد بنیانی این فلسفه گوینده و شنونده‌ای است که درصدد رسیدن به‌تفاهم‌اند و در صورتِ خدشه‌دار شدنِ گفتگو می‌توانند مدعی اعتبار گفته شوند.

هابرماس برای تصریح این نکته میان کنش ارتباطی و گفتمان تفکیک قائل می‌شود. کنش ارتباطی به‌معنای تعامل روزمرهٔ آدمیان است. تعاملی که مبتنی بر پذیرش غیرانتقادی هنجارها و کردارهای اجتماعی و نظامهای انتقادی روزمره

1. ideal speech situation

است؛ و گفتمان عبارت است از استدلال آگاهانه و طرح دعوی در مورد اعتبار گفته‌ها. اگر زمانی فرا رسد که وفاق در دنیایِ بدیهی انگاشته‌شده خدشه‌دار شود و کنشگران اجتماعی در متن زندگی روزمره در مورد دعویهای اعتبار مربوط به‌عقاید و ارزشها اختلاف نظر پیدا کنند و این امر به‌معضلی تبدیل شود، می‌توان با توسل به گفتمان در مورد اعتبار آنها وارد جریان بحث و گفتگو و استدلال شد؛ در جریان این استدلال دعویهای اعتبارِ مورد منازعه به‌شیوه‌ای عقلانی مورد بحث قرار می‌گیرد. شرط وارد شدن در این نوع استدلال و گفتگو آن است که آدمیان به‌طور برابر و آزاد و رها از هر نوع سلطهٔ برونی و درونی ــ رها از هر نوع ایدئولوژی به‌تعبیر مارکس و آزاد از هر نوع روان‌پریشی به‌تعبیر فروید ــ با یکدیگر به‌تعامل بپردازند. مقولهٔ «وضعیت آرمانی گفتار» برای سنجش همین امر طراحی شده است. با توجه به‌این مقوله می‌توان به‌شکل خلاف واقع[1] دعویهای اعتبارِ گفتمانهایِ متفاوت را سنجید. هابرماس خود می‌داند که گفتگو در شرایط برابر و آزاد در جامعهٔ سرمایه‌سالار میسر نیست، اما وضعیت آرمانی گفتار[2] را نوعی معیار انتقادی متصور می‌شود که طرفین دعوی باید با سنجش گفتمان خود با آن، تلاش کنند تا در دعوی استدلال بهتری ارائه کنند.

سلاحی که هابرماس در مورد حل و فصل دعویها به‌آن متوسل می‌شود «استدلال بهتر و باز هم استدلال بهتر» است، و این همان سلاحی است که فلسفهٔ جدید علم نیز به‌آن متوسل شده است. کسانی که گِرد رد و قبول پارادایمها و طرحهای تحقیقاتی وارد بحث می‌شوند ناگزیر از آوردن استدلال بهتر هستند زیرا در این‌گونه مباحثات همان‌طور که فلاسفهٔ علم متذکر شده‌اند نمی‌توان به‌هیچ‌نوع قاعده‌ای متوسل شد که بتواند به‌طور قاطع سره را از ناسره جدا کند. عدم وجود همین قواعد سبب شده است که ریچارد برنشتاین این‌گونه دعویها را با استناد به گفتهٔ گادامر از مقوله فرونیسیس[3] بداند. اما باید اذعان کرد که میان نظر هابرماس با نظر کسانی که درافتادن به‌این وضعیت را درافتادن به‌نسبی‌گرایی تلقی کرده‌اند

---

1. contrafactual

۲. برای اطلاع بیشتر رک. مقالهٔ «حالت مثالی گفتار»، محمودیان ۱۳۷۵.

۳. phronesis = عقل عملی.

تفاوتی وجود دارد. هابرماس همان‌طور که دیدیم بر آن است که ایدهٔ رسیدن به‌وفاق و حقیقت را از دل کنش ارتباطی استنتاج کرده است و این امر خود، نوعی قاعده به‌شمار می‌رود. آنان که در عمل وجود سلطه را مفروض می‌گیرند و بعد در جستجوی استدلال بهتر برمی‌آیند و یا برعکس همچو ریچارد رورتی[۱] به‌شرط گفتگوی برابر و آزاد حداقل از حیث نظری تن درمی‌دهند اما به‌جای استدلال بهتر در جستجوی استدلال زیباتر و خوش‌برورو‌تر برمی‌آیند از قبل رسیدن به‌وفاق و حقیقت را نفی می‌کنند.

حتی اگر عده‌ای شرایط هابرماس برای گفتگوی عقلانی را گزاف و نشدنی

---

۱. ریچارد رورتی (R. Rorty) یکی از بانفوذترین فلاسفهٔ مابعد مدرن آمریکاست به‌گونه‌ای که او را می‌توان دریدای آمریکا نام گذاشت. وی نو-پراگماتیست و طرفدار لیبرالیسم بازیگوش و کنایی است. وی معتقد است که جامعهٔ لیبرال فعلی اروپا و آمریکا بهترین نوع جامعه است به‌این دلیل ساده که آدمها در آن راحت و آزاد و سرخوش و خوبند؛ و این جامعه نیازمند هیچ نوع توجیه فلسفی نیز نیست. وی فلاسفهٔ مطرح فعلی جهان را به‌دو گروه تقسیم می‌کند: گروه اول عبارتند از امثال دیویی (J. Dewey) و میل و رالز (J. Rawls) و هابرماس. این گروه «بچه‌های خوبی» هستند، زیرا سعی می‌کنند که زندگی عمومی مردم را سر و سامان بدهند. اما اشکالشان این است که زیاد خود را جدی می‌گیرند و خواندن آثار آنان، کسالت به‌بار می‌آورد و به‌درد زندگی خصوصی آدم هم نمی‌خورد (یعنی چیزی شبیه به‌مادلین آلبرایت وزیر امور خارجهٔ فعلی امریکا هستند). گروه دوّم عبارتند از امثال هایدگر و دریدا و فوکو و لیوتار (J. F. Lyotard). این گروه «بچه‌های شیطان و بازیگوشی» هستند و به‌درد زندگی خصوصی آدم می‌خورند زیرا خواندن آثار آنان انسان را از کسالت درمی‌آورد و سرخوش می‌گرداند، اما اِشکال این عده هم این است که فکر می‌کنند به‌درد زندگی عمومی آدم هم می‌خورند (یعنی چیزی شبیه به‌مادونا هستند). رورتی معتقد است که خطاست فلسفه را زیاد جدی بگیریم زیرا بنا نیست فلسفه بجز فلسفیدن کار دیگری بکند. بنابراین فلاسفه باید سعی کنند که به‌جای آوردن استدلالهای بهتر استدلالهای زیباتر و خوشگلتر و شیک‌تر بیاورند.

انریک دوسل (Enrique Dussel) فیلسوف آرژانتینی و یکی از فلاسفهٔ مهم جنبش آزادیبخش امریکای لاتین شرح یکی از گفتگوهای خود را با رورتی نقل کرده است: «[در جولای ۱۹۹۱] از رورتی پرسیدم 'آیا استثمار امریکای لاتین و یا فقرای امریکای شمالی واقعیتی نیست که سرمایه‌داری مسبب آن باشد؟' رورتی جواب داد: 'من نمی‌دانم' و با تردید ادامه داد 'آیا اساساً نظامی وجود دارد که استثمار در آن نباشد؟' ــ پاسخ او به‌سؤال من بدون آنکه خود متوجه آن باشد آری بود.» (دوسل ۱۹۹۶، ص viii). دوسل در یادداشتی دربارهٔ این محاوره می‌نویسد اگر فرض کنیم که هر نظامی مبتنی بر استثمار باشد، آیا نباید به‌طور خاص پرسید که سبب استثمار در نظامی که ما در آن دربند افتاده‌ایم چیست؟ آیا باید به گفتن «من نمی‌دانم» خنثی قناعت کنیم و از پی همبستگی با مظلومان نرویم و پی به‌دلیل و سبب رنج و مشقت آنانَ نبریم؟ دوسل می‌افزاید فلسفهٔ پراگماتیستی جان دیویی در پی یافتن جواب برای چنین پرسشهایی بود.

بدانند، صرف تلاش او برای طرد نسبی‌گرایی حائز اهمیت است و خود طرحی تحقیقاتی است که با اتکا به‌آن می‌توان در برابر استدلالهای مابعد مدرن‌گرایان تسلیم نشد.

اما هابرماس از جهت دیگری نیز طرح کتاب معرفت و علایق بشری را رها نساخته است و با بسط و گسترش برخی از مضامین آن هم با مابعد مدرن‌گرایان و هم با همکاران قدیمی خود در مکتب فرانکفورت از قبیل هورکهایمر و آدرنو به‌معارضه برخاسته است. مابعد مدرن‌گرایان به‌بهانهٔ تعلقِ عقل به‌متافیزیک یا فرا‌ـروایت و یا مقولاتی از این قبیل آن‌را مقوله‌ای منسوخ قلمداد می‌کنند و آدرنو و هورکهایمر بر آنند که عقل روشنگری خود اسطوره‌ای بیش نیست. بی‌جهت نیست که هر دو گروه به‌موضعی درافتاده‌اند که می‌توان آن‌را زیبایی‌گرایی نامید. مابعد مدرن‌گرایان عقل و علم را استعاره‌ای می‌دانند از قبیل استعاره‌های ادبی و هورکهایمر و آدرنو بر آنند که عقل ابزاریِ روشنگری خود به‌عامل سلطه بدل گشته است و حقیقت را باید در آثار ادبی اصیل جست.

تقسیم‌بندی سه‌گانهٔ علایق تکنیکی و عملی و آزادیبخش خود استوار بر تقسیم‌بندی دوگانهٔ وبر یعنی کنش عقلانی معطوف به‌هدف و کنش معطوف به‌ارزش بود. هابرماس این دو کنش را در کتاب *ارتباط و تکامل جامعه* و *نظریهٔ کنش ارتباطی* به‌شیوه‌ای بدیعِ گسترش می‌دهد. وی این دو کنش را کنش عقلانی راهبردی و کنش عقلانی ارتباطی نام می‌گذارد، کنش عقلانی ارتباطی همان‌طور که به‌طور موجز نشان دادیم هم کنش عملی و هم کنش آزادیبخش را شامل می‌شود.

هابرماس طرح عقلانیت خود را از دوسو گسترش می‌دهد: ۱ــ وی با بازسازی ماتریالیسم تاریخی مارکس به‌یاری آرای پیاژه و کولبرگ درصدد است نشان دهد که جامعهٔ مدرن حاصل نوعی تکامل است و این تکامل را می‌توان از حیث عقلانی مورد سنجش قرار داد، و ۲ــ وی، طرح وبری عقلانی شدن و تفکیک کارکردی نهادها و تفکیک قلمروهای ارزشی جامعه را به‌کمک آرای تالکوت پارسونز و جرج هربرت مید و امیل دورکیم و ادموند هوسرل بسط می‌دهد و مبنای عقلانی این تفکیکها و تمایزات را بر کنش ارتباطی استوار می‌کند.

از نظر هابرماس نظریهٔ کنش ارتباطی و نظریهٔ جامعه‌شناسانه‌ای که تحول و

تکامل جامعه را توضیح می‌دهد دو روی یک سکه‌اند در نتیجه کسی قادر نیست به‌توصیف و فهم اشکال زندگی نائل آید و از سنجش عقلانیت کنش اجتماعی و نظامهای اجتماعی چشم بپوشد.

هابرماس میان نظام (که مبتنی بر کنش عقلانی معطوف به‌هدف است) با زیست‌ـجهان (که مبتنی بر کنش ارتباطی است) تفکیک قائل می‌شود اما آن دو را به‌شکل دیالکتیکی لازم و ملزومِ یکدیگر می‌داند.

نظام (دولت و مؤسسات بزرگ و نهادها) از منطق عقلانیت ابزاری و راهبردی تبیعت می‌کند و زیست‌ـجهان (جهانِ کنشگران اجتماعی و سیطرهٔ عمومی) از منطق عقلانیت ارتباطی. ایجاد پیوند میان این دو حیطه در متن عقلانی شدن دست هابرماس را از دو سو باز می‌گذارد: وی از یک‌سو می‌تواند با نظریه‌پردازانی که قائل به‌شکست و یا اتمام پروژهٔ روشنگری شده‌اند با قدرت رویارویی کند ـ‌ـ از جملهٔ این نظریات می‌توان به‌دیالکتیکِ روشنگریِ آدرنو و هورکهایمر و نظریهٔ پایان متافیزیکِ هایدگر و مابعد مدرنیستها اشاره کرد ـ‌ـ و از سوی دیگر جایگاه واقعی جنبشهای اجتماعی معاصر از جمله جنبش محیط زیست و جنبش زنان و جنبشهای اقلیتها را در دموکراتیزه کردن زیست‌ـجهان نشان دهد.

هابرماس نه به‌یوتوپیاهای چپ و راست علاقه‌مند است و نه به‌مانند مابعد مدرنیستها ستایندهٔ بازیگوشِ وضع موجود است. نظریهٔ او در مورد تجاوز نظام اجتماعی به‌زیست‌ـجهان حساس است و به‌همین سبب نقد آزادی‌بخش را جزء ضروری هر نظریهٔ اجتماعی انتقادی می‌داند.

طرحِ جامعِ هابرماس طرحی است که هنوز در حال تکمیل است. این طرح همچونِ روشنگریی که از آن دفاع می‌کند هنوز ناتمام و ناقص است. بر این طرح انتقادات بسیاری وارد است که مجال ذکر آنها نیست، اما این طرح، طرحی تحقیقاتی است که به‌رغم نقصها سعی می‌کند واقع‌بینی را از دست ندهد، نه خوشبین است نه مأیوس؛ زیرا جریان رسیدن به‌روشنگری را جریانی می‌داند که همگان از جمله جهان سوم باید در آن شرکت کنند و در این میان نباید آمر و مأموری وجود داشته باشد. هابرماس گفته است: «در جریان روشنگری هر کسی فقط می‌تواند یار باشد.»

۲

امیل دورکیم و ماکس وبر

جامعه‌شناسی مدعی است که با ابزار علم درصدد تحقیق در روابط میان آدمیان در اجتماع است. اگوست کنت در ابتدا اعلام کرد که جامعه‌شناسی آغازگر مطالعهٔ اجتماع با روش «پوزیتیو» است، روشی که کاربرد آن در علوم طبیعی نتایج درخشانی به‌بار آورده بود. کارل مارکس نیز از منظری دیگر مطالعات خود را علمی خواند و روش خود را از سوسیالیستهای تخیلی که آرایشان مبنای علمی نداشت جدا ساخت. امیل دورکیم اگوست کنت و هربرت اسپنسر[1] را متهم ساخت که رویکردشان به‌اندازهٔ کافی علمی نیست. ماکس وبر نیز که بیش از سایر بنیانگذاران جامعه‌شناسی به‌مسائل روش‌شناختی و دشواریها و معضلات آن آگاه بود و با خاطری آسوده نمی‌توانست «علم» را امری داده‌شده و یقینی متصور شود سعی وافر کرد تا نسبت جامعه‌شناسی و علم را تصریح کند. وبر در جامعه و عصری می‌زیست که مسائل روش‌شناختی به‌یکی از عمده‌ترین مباحث میان علوم مختلف و به‌ویژه میان شاخه‌های متفاوت علوم انسانی مبدل شده بود و امکان کاربرد سهل و آسان روشهای علوم دقیقه در علوم انسانی به‌شدت مورد شک و تردید قرار گرفته بود.

هیچ‌یک از بنیانگذاران جامعه‌شناسی به‌مسئلهٔ علمی بودن جامعه‌شناسی با دید روشمندانهٔ صرف نگاه نمی‌کرد. این امر حتی از آرای کنت پیداست. از نظر کنت جامعهٔ جدید خود اساساً جامعه‌ای پوزیتیو است. تقسیم‌بندیهای چندگانه و به‌طور

---

1. H. Spencer

عمده دوگانه‌ای که جامعه‌شناسان برای تفکیک جامعهٔ جدید از جامعه یا جوامع قدیمی قائل شدند ناظر بر این مدعاست: گماین‌شافت و گزل‌شافتِ فردیناند تونیس و همبستگی مکانیکی و ارگانیکی دورکیم و جوامع ماقبل سرمایه‌داری (برده‌داری و فئودالیسم) و سرمایه‌داری و سپس سوسیالیسمِ مارکس و جامعهٔ سنتی و مدرنِ وبر. بنیانگذاران جامعه‌شناسی اعتقاد داشتند جامعهٔ جدید موجد علم جدید است و حتی جامعه‌ای است که تن به‌مطالعهٔ علمی می‌دهد یا به‌عبارت بهتر علم همان «تأمل در خود» جامعهٔ مدرن است. اگر مجال یافته‌ایم که جوامع گذشته را نیز با دیدی علمی بسنجیم، سبب، ابزاری است که جامعهٔ جدید در اختیار ما نهاده است. مارکس معتقد بود شناخت آناتومی انسان مقدمهٔ درک آناتومی میمون است و دورکیم نشان داد که علم جدید رازگشای طبقه‌بندیهای بدوی است. هستی‌شناسی اجتماعی و معرفت‌شناسی را فقط به‌طور تحلیلی می‌توان از هم جدا ساخت، نه به‌طور بنیادی. آشکار است که همهٔ جامعه‌شناسان به‌هستی‌شناسی اجتماعی و معرفت‌شناسی واحدی قایل نبوده‌اند. تفاوتهایی وجود دارد میان ماتریالیسم و جمع‌گرایی و روش دیالکتیکی مارکس، و لاادری‌گری و جمع‌گرایی و روش «پوزیتیویستی» دورکیم، و لاادری‌گری و فردگرایی و روش وبر که نشأت گرفته از فلسفهٔ تفهمی آلمانی است. اگر چنین باشد وجه مشترک آنها در چیست و علمی که آنان از آن سخن می‌گویند چگونه علمی است؟ ما در زمانه‌ای زندگی می‌کنیم که شاید بتوان گفت بحث دربارهٔ روش به‌عمده‌ترین مبحث فلسفی و جامعه‌شناختی مبدل شده است و مقولات چنان صیقل یافته و دقیق شده‌اند که اطلاق آنها به‌اثر هر عالِم و مکتبی بحثهای مدرسه‌ای پرطول و تفصیلی به‌دنبال خواهد داشت. مارکس را پوزیتیویست خوانده‌اند، و از وجود عناصر پوزیتیویستی در آثار او ابراز شادمانی کرده‌اند (ماکس آدلر[1] ۱۹۷۸، باتامور[2] ۱۳۷۳) یا برعکس از وجود عناصر پوزیتیویستی در آثار او انتقاد کرده‌اند (ولمر ۱۹۷۴) و گروهی نیز او را دیالکتیسین و ضد پوزیتیویست نامیده‌اند (لوکاچ ۱۹۷۳، گلدمن[3] و آدرنو ۱۹۷۶). دورکیم را رئالیست۔پوزیتیویست (کیت[4] و یوری[5] ۱۹۷۸) و شهودی۔تجربی (مسترویچ[6]

---

1. M. Adler
2. T. Bottomore
3. L. Goldmann
4. R. Keat
5. J. Urry
6. S. Mestrović

۱۹۹۱) و پوزیتیویست (رکس[1] ۱۹۶۹) قلمداد کرده‌اند. و وبر را پوزیتیویست و طرفدار مکتب تفهمی و تاریخ‌گرا نامیده‌اند. ما به‌تناظر میان هستی‌شناسی اجتماعی و روش‌شناسی اشاره کردیم؛ کشیدن خط فاصل میان این دو بسیار دشوار است: آیا فی‌المثل تاریخخگرایی نوعی بینش است یا روش؟ به‌انحای گوناگون می‌توان به‌این پرسش پاسخ داد؛ کارل پوپر آن‌را نوعی روش می‌داند و میشل فوکو نوعی بینش.

از نظر ما وجه مشترک این متفکران آن است که همگی وارث جهان‌بینیِ علمیِ عصر روشنگری‌اند. رساترین تعریفی که از روشنگری شده است از آن ایمانوئل کانت بوده است. یورگن هابرماس و میشل فوکو ــ کمی پیش از مرگ فوکو ــ توافق کرده بودند که بحث بر سر وضعیت اجتماعی و علمی معاصر را با اتکا به‌این مقاله آغاز کنند. به‌سبب مرگ فوکو این مباحثه انجام نشد، اما فوکو یادداشتی مهم بر مقالهٔ کانت نوشت که بعدها به‌همراه مقالهٔ اصلی کانت به‌چاپ رسید. کانت روشنگری را چنین تعریف می‌کند: «روشنگری همانا بدر آمدن انسان از حالت کودکیی است که گناهش به گردن خود اوست. کودکی یعنی ناتوانی از به‌کار گرفتن فهم خود بدون راهنمایی دیگران و اگر علت این کودکی نه فقدان فهم که نبود عزم و شجاعت در به‌کارگیری فهم خود بدون راهنمایی دیگران باشد، گناه آن به گردن خود انسان است. شعار روشنگری این است: جسارت آن‌را داشته باش که فهم خود را به کار گیری» (کانت ۱۳۷۰، ص ۴۹). کانت در ادامهٔ مقاله به‌موانعی که سر راه چنین تصمیمی قرار دارد اشاره می‌کند. اما آنچه از نظر وی اهمیت دارد تفکیکی است که میان به‌کار بستن خصوصی خرد و به‌کار بستن عمومی آن وجود دارد. به‌کار بستن خصوصی خرد یعنی انجام وظیفه‌ای که به‌عهدهٔ هر کس گذاشته شده است. وی باید این وظیفه را تمام و کمال انجام دهد حتی اگر در نظر او نابخردانه جلوه کند. اما به‌کار بستن عمومی خرد به‌آن معناست که وی بتواند در سیطرهٔ عمومی به‌عنوان فردی خردمند یافته‌های خود را در اختیار همگان قرار دهد و آمادهٔ انتقاد کردن و انتقاد شدن باشد. زیرا در غیر این صورت همگان از خردورزی محروم خواهند شد و به‌کودکی خواهند ماند که از به‌کارگیری قوهٔ عقلانی محروم‌اند. فوکو در تفسیر مقالهٔ کوتاه کانت می‌نویسد: «مسئلهٔ روشنگری و یا مسئلهٔ خرد همچون مشکلی

---

1. J. Rex

تاریخی به گونه‌ای کمابیش پنهان در تمامی اندیشهٔ فلسفی از کانت تاکنون حاضر بوده است.» و می‌افزاید: «به‌نظر من، کانت بنیانگذار دو سنت سنجشگری بزرگی است که فلسفهٔ مدرن را به‌دو جریان تقسیم کرده است. او در کار سنجشگرانهٔ بزرگش این سنت فلسفی را بنا نهاد که به‌شرایطی می‌پردازد که یک شناخت حقیقتمند را ممکن می‌سازد. بنابر این بنیاد، می‌توان گفت که بخش عمده‌ای از فلسفهٔ مدرن از قرن نوزدهم به‌بعد همچون فلسفهٔ تحلیل‌گر 'حقیقت'، رخ نموده و گسترش یافته است. اما در فلسفهٔ مدرن و معاصر نوع دیگری از پرسش، شیوهٔ پژوهشگری سنجشگرانهٔ دیگری نیز هست. نوعی از پرسش که درست از همین دو متن کانت زاده می‌شود. این سنت سنجشگر دیگر با این پرسش درگیر است، اکنونیت ما چیست؟ حوزهٔ کنونی تجربه‌های ممکن کدام است؟ مسئله در اینجا تحلیل‌گری حقیقت نیست. بل چیزی است که می‌توان یک هستی‌شناسی زمان حال، هستی‌شناسی خودِ ما نامید. به گمان من گزینش فلسفی که در حال حاضر باید انجام دهیم بین این دو شیوه است: یا می‌توان به‌فلسفهٔ سنجشگری روی آورد که همچون یک فلسفهٔ تحلیل حقیقت به‌طور کلی جلوه خواهد کرد و یا به‌اندیشهٔ سنجشگری گرایید که به‌صورت یک هستی‌شناسی خود ما، هستی‌شناسی اکنونیت درخواهد آمد. این وجه فلسفه است که از هگل تا نیچه و ماکس وبر تا مکتب فرانکفورت صورتی از اندیشیدن را پایه نهاد که من نیز کوشیده‌ام تا در مرزهای آن کار کنم.» (فوکو ۱۳۷۰، ص ۶۶ـ۶۵).

بنیانگذاران جامعه‌شناسی در پی صورت اول تحلیل فوکو از سنت کانتی نرفتند، زیرا جستجوی حقیقت به‌طور مجرد و کلی را امری بیمورد تلقی می‌کردند، اما تحلیل اکنونیت که خود میراث روشنگری است در واقع تمامی مشغلهٔ جامعه‌شناسی بوده است. مقولهٔ مهمی که جامعه‌شناسان برای تحلیل اکنونیت عصر حاضر از آن استفاده کردند، مقولهٔ عقل و عقلانیت و عقلانی شدن بود. اگر به‌مسئلهٔ کانت یعنی به‌کار بستن خرد بازگردیم درمی‌یابیم که کانت اگرچه کنه موضوع را بیان کرده است اما در تبیین شرایط آن چند و چون عمیقی به‌عمل نیاورده است. از نظر کانت بدیهی است که آدمیان باید خرد خود را به کار گیرند تا از کودکی بدر آیند و امرا و حکام جامعه نیز به‌حکم همین عقل باید مردم را در این راه آزاد بگذارند

زیرا خیر همگان در آن نهفته است. اما جامعه‌شناسان (از جمله خود فوکو) دریافتند که سازوکار و مکانیزم خرد ورزیدن و عقلانی شدن چندان ساده نیست و به‌حسن نیت حکام نیز وابستگی قطعی ندارد. مارکس زمانی نوشت عقل همیشه وجود داشته است اما نه به‌شیوه‌ای عقلانی، تحلیل خود وی از بیگانگی و شیءگون شدن و تحلیل دورکیم از آنومی و تحلیل وبر از جریان عقلانی شدن و بوروکراتیزه شدن جملگی نشان می‌دهند که خردورزی همگانی باید از پیچ و خمهای فراوانی بگذرد. اما فوکو به‌مسئلهٔ مهمی اشاره کرده است و آن توجه به«اکنونیت» در جامعه‌شناسی و فلسفه است. به‌تعبیری ساده می‌توان گفت هر اکنونی دارای گذشته‌ای است و به‌آینده‌ای رهسپار است. اما در سایهٔ کدام زمان باید به‌اکنونیت خود بپردازیم؟

اگر تأمل در اکنونیت زمان حاضر زیر سیطرهٔ آینده و یا گذشته صورت گیرد، حاصل آن نوستالژیا (غم غربت) خواهد بود. نوستالژیا نشانهٔ بارز دلزدگی و نفرت از عصر حاضر و عقلانیت دوران مدرن است. از آنجا که همه می‌دانند تکرارِ عصر گذشته میسر نیست مگر اینکه به‌نوعی تفکر اسطوره‌ای معتقد باشند لاجرم طرفداران نوستالژیا دل درگروی آینده‌ای می‌بندند که از اساس با عصر حاضر متفاوت باشد.

برایان ترنر (ترنر ۱۹۸۷) و عده‌ای دیگر بحثهای جدیدی را دربارهٔ مفهوم جامعه‌شناسانهٔ نوستالژیا آغاز کرده‌اند، به‌گونه‌ای که ترنر از «پارادایم نوستالژیا» سخن رانده است.

ترنر دو مقاله دربارهٔ نوستالژیا نوشته است، در اولین مقاله (ترنر ۱۹۸۷) وی بحث را با تکیه به‌آرای اروین پانوفسکی[1] در مورد هنر نوستالژیک پاستورال در قرن هفدهم آغاز کرده است و در مقالهٔ دوم که به‌همراه جورج استاُت[2] نوشته است (ترنر و استات ۱۹۸۸) در مورد فرهنگ توده‌ای و تفاوت آن با فرهنگ خواص بحث کرده است. ترنر و استات بر آنند که روشنفکران نوستالژیک ناقدان سرسخت فرهنگ توده‌ای هستند. زیرا که آن‌را نشانهٔ به‌زوال رفتن فرهنگ والا می‌دانند (بتهوون و باخ در برابر مایکل جکسون و مادونا). ما فعلاً از ذکر این جنبه از بحثهای آنها که

---

1. E. Panofsky 2. G. Stauth

به‌اصحاب مکتب فرانکفورت از جمله آدرنو و مارکوزه[1] و بنیامین اختصاص دارد و همچنین از شرحِ تاریخچهٔ رویکردهای متفاوت در ادوار مختلف به‌مقولهٔ نوستالژیا صرف‌نظر می‌کنیم و مستقیماً به گفته‌های آنان در مورد نسبت نوستالژیا با عصر جدید می‌پردازیم. نوستالژیا احساس نخبگانی[2] است که از وضعیت مدرنیته احساس ناخرسندی می‌کنند. این نخبگان با توسل به‌اسطورهٔ هماهنگی و استواری و همگنی جهان ماقبل مدرن دست به‌انتقاد از جهان مدرن می‌گشایند. آنها جهانی را فرض می‌گیرند که در آن روابط اجتماعی همگن است و میان ابعاد عقلانی و عاطفی و اقتصادی زندگی وحدت برقرار است. و این اجتماع همگن بدل به‌ابزاری می‌شود برای محکوم کردن دنیای مدرن.

از نظر استاُت و ترنر پارادایم نوستالژیا چهار رکن دارد:

۱ــ تاریخ، جریان سقوط و زوال است، زمانی آدمی در جایی خانه‌ای داشته است (هر کس خانهٔ خود را داشته است) و اکنون بی‌خانمان شده است.

۲ــ نظامهای دوران معاصر و فرهنگهای وابسته به‌آنها اساساً و ذاتاً متکثر و دنیوی و چندگانه‌اند و این تکثرِ زیست‌ـجهانها، در ایمان و فعل آدمی خلل ایجاد می‌کند و آن‌را چندپاره می‌سازد.

۳ــ از آنجا که فرد در بوروکراسی به‌دام افتاده است فردیت و استقلال فردی از دست رفته است. عده‌ای در نوستالژی ایامی فرومی‌روند که فرد در آن آزاد بود. هرچند استات و ترنر گوشزد نکرده‌اند اما لازم می‌دانیم تذکر دهیم که این نوع فردیت در قرون وسطی نیز به‌چشم نمی‌خورد بلکه دست‌آورد اواخر قرن هجدهم و قرن نوزدهم یعنی قرن اعتلای بورژوازی و آنتروپرونورشیپ (مدیریت) است. فی‌المثل آدرنو در مقایسهٔ نسل عصر خود با نسل عصر گذشته از اقتدار و فردگرایی و استقلال قدما ستایش می‌کند.

۴ــ سادگی و اصالت و خودانگیختگی از میان رفته است. جهان اداری‌شدهٔ فعلی هر نوع احساس و عاطفه را نابود کرده است.

---

1. H. Marcuse

۲. باید به‌ایجاز اشاره کرد که چنین احساسی در جهان سوم فقط متعلق به‌نخبگان نیست، اگر بتوان بنا به‌نظریهٔ ترنر و استات نخبگان سنتی را نوستالژیک نامید باید گفت که توده‌های مردم نیز شاید به‌سبب مکانیزم ressentiment (بیزاری) که نیچه آن‌را توضیح داده است به‌نوعی نوستالژیک هستند.

نوستالژی جدید زمانی به‌اوج رسید که نظام هگلی که می‌کوشید فرد و جامعهٔ مدنی را با دولت وحدت بخشد، در هم شکست. از جمله ناقدان برجستهٔ هگل، صرف‌نظر از مارکس که خود ابداً نوستالژیک نبود[1] می‌توان از کی‌یرکه‌گارد و شوپنهاور و نیچه نام برد.

کی‌یرکه‌گارد به‌نظام هگلی سخت تاخت و استواری عقل نظام‌ساز او را با اتکا به‌مقولهٔ جهش ایمان[2] مسیحی و مقولهٔ امر پوچ[3] و تأکید بر بیگانگی آدمی در جهان مورد تردید قرار داد. شوپنهاور که خصم سرسخت هگل و پیامبر نومیدی بود درصدد برآمد تا با تأسیس نوعی هندوئیسم غربی کل نظام عقلانی را از پایه سست کند. اما مورد نیچه بسیار پیچیده است زیرا فلسفهٔ او هم راه را برای مدرنیسم نوستالژیک تونیس[4] و آدرنو و هایدگر گشود و هم مسیر را برای خوشباشی مابعد مدرن هموار کرد. ترنر و استات، زیمل[5] و وبر را نیز به‌غلط جزو متفکرانی می‌دانند

۱. رک. مقالهٔ مارشال برمن (۱۳۷۳) «مارکس و مدرنیسم و مدرنیزاسیون» در فصلنامهٔ ارغنون، شمارهٔ
۳. در این مقاله قصد نویسنده بر آن است که با رد آرای کسانی که تفسیری نوستالژیک از مارکس به‌دست می‌دهند (مارکسیسم هگلی + مارکسیسم هایدگری) از مارکس مدرنیست دفاع کند.

2. leap of faith 2. the absurd 4. F. Tönnies

۵. دلیلی که ترنر و استات در مورد نوستالژیک بودن زیمل (Simmel) می‌آورند مقولهٔ «تراژدی فرهنگ» اوست. اولاً اعتقاد به«تراژدی» به‌معنای نوستالژیک بودن نیست. زیرا همان‌طور که خود ترنر و استات متذکر شده‌اند دلبستگی نیچه به‌تراژدی او را لزوماً به‌دیدگاه نوستالژیک نراند. ثانیاً استات و ترنر و بسیاری دیگر قرائتی یکسویه از این مقوله به‌عمل آورده‌اند. مقولهٔ تراژدی فرهنگ بدین معناست که در عصر مدرن «فرهنگ عینی» بر «فرهنگ ذهنی» غلبه می‌یابد، زیرا خلاقیت فرهنگی به‌عاملی بدل می‌شود که منجر به‌نابودی خود می‌گردد. آدمیان در میان خلاقیتهای خود گم می‌شوند و توان بازشناختن خود را در آنها ندارند. زیمل می‌نویسد: «انسان مدرن یا خود را در بن‌بست می‌یابد یا در عمق جان فردی خود احساس می‌کند که به‌خلاء و پوچی رسیده است.» (زیمل، ۱۹۶۸، ص ۴۲). اما زیمل در جای دیگری می‌نویسد: «یکی از وجوه مشخص و مسائل مهم هر نوع فرهنگ والایی (تأکید از ماست) آن است که وسایل بر اهداف سلطه یابند و آنرا 'مستعمره' کنند. در این نوع فرهنگها بر خلاف فرهنگهای ابتدایی اعمال ساده و آشکار و مستقیم دیگر نمی‌توانند مقاصد مردم را برآورند. مقاصد مردم به‌تدریج آنچنان سخت و پیچیده و غریب می‌شوند که باید ابزار و وسائل رسیدن به‌آنها را در چندین سطح تدارک دید و مراحل چندی را برای رسیدن به‌آنها پیمود.» (زیمل، ۱۳۷۳، ص ۳۳۳). زیمل در این مقاله که «پول در فرهنگ مدرن» نام دارد، دست آخر به‌این نتیجه می‌رسد که اگرچه کنده شدن از جامعهٔ سنتی دردناک است، اما این درد را باید به‌سبب رسیدن به‌آزادی تاب آورد. از نظر زیمل پول که میانجی این تغییرات بزرگ است، «مثل تمام نیروهای تاریخی به‌نیزه‌ای اسطوره‌ای مانند است که می‌تواند زخمهایی را که خود می‌زند شفا دهد.» (همانجا، ص ۳۳۸).

که تحت تأثیر نیچه به‌نوستالژیا گرویدند. ترنر و استاُت با عدم توجه به‌بسیاری از جنبه‌های نگرش آنان چنین حکمی را صادر کرده‌اند. ما در آینده دربارهٔ وبر سخن خواهیم گفت و دربارهٔ معرفت‌شناسی نیچه بحث خواهیم کرد. اما اکنون بجاست نکاتی را در مورد فلسفهٔ او متذکر شویم.

نیچه معتقد بود با متلاشی شدن مابعدالطبیعهٔ افلاطونی-مسیحی ما محکوم به‌منظرگرایی[1] شده‌ایم و ناگزیریم در جهانی زندگی کنیم که دچار تکثر ارزشی است و هیچ اخلاق مطلقی قادر نیست آن ارزشها را وحدت بخشد. فقدان ارزشهای معین و از دست رفتن هر نوع جهت مشخص در زندگی و افسون زدوده شدن جهان به‌رواج بدبینی و سرگردانی و نیهیلیسم منجر شده است. نیچه عقلانیت را قوه‌ای ضد زندگی می‌نامد که احساس و تفکر و ذهن و تن و تجربه و زندگی را از هم جدا کرده است. نیچه کل این روند را در سایهٔ مقوله‌های بنیادی فلسفهٔ خود که «ارادهٔ معطوف به‌قدرت» و «زیبایی‌گرایی» باشد، توصیف می‌کند. نیچه به‌رغم توجه به‌تفکیک قلمروهای ارزشی علم و اخلاق و زیبایی‌شناسی درصدد برآمد که همهٔ آنها را به‌عنصری واحد که همان زیبایی‌شناسی باشد تقلیل دهد. زیرا از نظر او فقط هنر است که می‌تواند زندگی را توجیه کند. مقولهٔ «نبرد رب‌النوعهای» نیچه تأثیر بسیاری در روش‌شناسی علوم اجتماعی وبر نهاد. همان‌گونه که خواهیم دید وبر تلاش کرد تا از علم ابزاری بسازد که رب‌النوعهای ارزشی متفاوت را وادارد تا به‌ادعاهای خود روشنی بخشند و بدین ترتیب ملاک دیگری غیر از «بسط زندگی» برای سنجش جهان‌بینیها تدارک بیند. فلسفهٔ علم جدید را به‌تعبیری می‌توان رام کردن بصیرتهای سرکش نیچه نامید. گفته‌های وبر پیش‌زمینه‌ای بر آرای پوپر[2] و لاکاتوش[3] در مورد فلسفهٔ علم جدید است. بعداً اشاره خواهیم کرد که نزد لاکاتوش، نبرد رب‌النوعهای نیچه به‌نبرد «طرحهای تحقیقاتی» مبدل می‌شود. گفتن چنین حرفی اگرچه به‌نظر غیرقهرمانانه می‌آید، اما باید به‌این واقعیت بسیار مهم اشاره کرد که علم جدید که جامعه‌شناسی نیز جزو آن است بر خلاف علوم سنتی

---

1. perspectivism

۲. در مورد رابطهٔ پوپر با نیچه نگاه کنید به مری وارناک (M. Warnock) (۱۹۷۸، ص ۵۹ــ۵۸).

3. J. Lakatos

چون تاریخ و فلسفه به‌دنبال قهرمان و نابغه نیست. جامعه‌شناسی از یکسو درصدد کشف مکانیزمهایی است که مانع تحقق عقل‌اند و از سوی دیگر از حیث کاربردی درصدد اصلاح و بهبود زندگی مردم است. نظریه‌پردازان نوستالژیک از آنجا که عصر جدید را عصر زوال می‌دانند چنین تلاشی را بی‌ثمر می‌پندارند، آنان یا در جستجوی قهرمانی برمی‌آیند که کل این ساختار را در هم بشکنند یا به‌سکوت می‌رسند. جامعه‌شناسی مارکس و وبر و دورکیم از آنجا که مبین این وضعیت پرتنش‌اند خود نیز از تنش بری نیستند اما به‌رغم این تنشها در جستجوی یافتن راه‌حلی برای تحقق گفته‌های کانت هستند.

ما در ادامهٔ بحث، از میان بنیانگذاران جامعه‌شناسی مدرن به‌جامعه‌شناسی دورکیم و وبر خواهیم پرداخت. سبب آنکه مارکس را مورد بحث قرار نمی‌دهیم آن است که در بخش آینده به‌مهمترین قرائت نوستالژیکی که به‌دست لوکاچ از مارکس به‌عمل آمده است به‌طور مفصل اشاره خواهیم کرد. اما نکاتی را در مورد جامعه‌شناسی مارکس متذکر می‌شویم. عقل اجتماعی مارکس وارث عقل روشنگری و حتی صورتی از تعمیق آن عقل است، زیرا که مارکس از سویه‌های ظلمانی عقل روشنگری نیز آگاه است. تحلیل مارکس از بیگانگی مبین آگاهی وی از این سویه‌هاست. اما تفسیری که شاخهٔ اصلی مارکسیسم غربی یعنی مارکسیستهای هگلی (کارل کورش[1] و گئورگ لوکاچ و مکتب فرانکفورت) از تفکر مارکس به‌دست دادند بزرگ کردن همین سویه‌ها بود. مارکس تفکر خود را علمی و انتقادی می‌دانست اما حاصل کار مارکسیسم غربی چنان بود که می‌توان به‌صراحت گفت سالها قبل از آنکه پوپر به‌سبب علمی نبودن از کارهای مارکس انتقاد کند، آنان به‌سبب بیش از حد علمی بودن به‌آثار وی حمله کردند. برخی از مارکسیستهای دههٔ بیست برای تصریح این موارد به‌فلسفهٔ هگل بازگشتند و برخی از مارکسیستهای بعدی به‌فلسفهٔ هوسرل و هایدگر روی آوردند تا بتوانند از علم‌گرایی نهفته در آثار مارکس انتقاد نافذتری به‌عمل آورند. هدف آنان آن بود که با کاستن از ابعاد علمی نظریهٔ مارکسیستی که به‌گمان آنان به‌ایدئولوژی تبدیل شده بود، بر جنبهٔ انتقادی آن بیفزایند. فی‌المثل در نوشته‌های کورش (کورش ۱۹۷۲)

---

1. K. Korsch

انتقاد از علم در قالب پوزیتیویسم به‌مراتب شدیدتر از انتقاد از ایده‌آلیسم است. آلبرشت ولمر می‌نویسد: «نزد این نوع نظریه‌پردازان... مفهوم بیگانگی اهمیتی وافر یافت. اهمیتی که هرگز مارکس برای این مفهوم قائل نبود.» (ولمر ۱۹۷۷، ص ۲۴۰). آغازکنندهٔ این جریان و کسی که مهمترین مقولات مارکسیسم غربی را با رفتن به‌سوی هگل و وبر فراهم کرد گئورگ لوکاچ بود که تحت تأثیر «بدبینی فرهنگی» آلمانی آثار مارکس را از نو تفسیر کرد و ما همان‌طور که گفتیم نظریهٔ او را به‌تفصیل مورد بحث قرار خواهیم داد.

۱. امیل دورکیم

ما در این قسمت به‌سه نوع تفسیر از میان تفاسیری که از آرای دورکیم به‌عمل آمده است می‌پردازیم: تفسیر جان رکسِ انگلیسی و جامعه‌شناسی آکادمیک امریکایی که دورکیم را پوزیتیویست تمام و کمالی می‌دانند. تفسیر استپان مسترویچ که در حال و هوای مابعد مدرن فعلی ارائه شده است و قصد دارد که با استفاده از آرای دورکیم و تلفیق آرای او با فلسفهٔ شوپنهاورِ خردگریز، به‌عقل روشنگری حمله کند؛ و دست آخر تفسیر رابرت نیزبت[1] جامعه‌شناس محافظه‌کار امریکایی. از حیث تاریخی می‌بایست تفسیر رابرت نیزبت را قبل از تفسیر مسترویچ بررسی می‌کردیم. اما به‌این جهت این تفسیر را در پایان ارائه کردیم که تفسیر محافظه‌کارانهٔ او آن‌چنان جامع و مانع است که می‌بایست با تمهیدات کافی به‌بررسی آن پرداخت، تفسیر او الهام‌بخش تفاسیری از نوع مسترویچ به‌شمار می‌رود. جنبش محافظه‌کارانه‌ای که نیزبت نمایندهٔ آن بود و بعد از جنگ دوّم جهانی در امریکا به‌راه افتاد تمامی آنچه را مابعد مدرنیستها با استفاده از اصطلاحات و کلیشه‌های لوکس بیان کردند، بهتر بیان کرده است.

نخستین تفسیر در پی آن است که از پوزیتیویسمِ دورکیم برای تثبیت جامعهٔ لیبرال و وضع موجود استفاده کند. مبنای تفسیر دوّم یعنی تفسیر مسترویچ آن است که جمع علم پوزیتیویستی با خردگریزی کاملاً ممکن است و آنچه باید با اتکا به‌این ترکیب مورد انتقاد قرار گیرد و طرد شود وابستگی جامعهٔ جدید به‌عقل‌گرایی

---

1. R. Nizbet

روشنگری است. اما نیزبت دورکیم را اساساً متافیزیسین گماین‌شافت یا اجتماع می‌داند. وجه مشترک همهٔ این تفاسیر نفی عقل‌گرایی انتقادی و آرمانهای تاریخی روشنگری است و الگوهای نشأت گرفته از این تفاسیر به‌رغم تفاوتهایی چند با یکدیگر سازگارند. هدف این الگوها آن است که با یاری نوعی بینش رمانتیک و نوستالژیک ترکیبی از دستاوردهای علمی و تکنولوژیک عصر جدید با نهادهای محافظه کارانه و گماین‌شافتی ایجاد گردد و در نتیجه آرمانهای عقلانی روشنگری به‌منزلهٔ عوامل اصلی معایب و مفاسد جامعهٔ مدرن طرد شود. امروزه این نوع نگرش ضد روشنگری که در متن آن محافظه کاری و مابعد مدرنیسم و لیبرالیسم نو با هم ترکیب شده‌اند، رواج بسیار دارد و حضور آن در آثار کسانی دیگر چون نیکلاس لومان و دانیل بل[1] و ژان فرانسوا لیوتار و خیل متفکران مابعد مدرنیست مشهود است.

دورکیم متفکر دکارتی تمام و کمالی است. منظور ما پیش از آنکه وابستگی او به‌فلسفهٔ آگاهی دکارتی باشد شکل برخورد عقلانی او با مسایل و صراحت و روشنایی نوشته‌های اوست. در آثار دورکیم از آگاهی ناشاد آلمانی که به‌وفور در نوشته‌های مارکس و وبر یافته می‌شود و به‌آرای علمی آنان رنگی رمانتیک می‌زند، خبری نیست. دورکیم به‌رغم آنکه در «خودکشی» از قهرمانان رمانتیکی همچون «ورتر» و «رنه» نام می‌برد، به‌هیچ‌وجه اجازه نمی‌دهد که فضای اثرش را شوریده‌ترین قهرمانان ادبی به‌هم بریزند. اما نکتهٔ جالب آن است که وی به‌سبب ماهیت مسائلی که با آنها روبرو می‌شود و به‌آنها علاقه‌مند است بیشتر از دو متفکر دیگر مورد علاقهٔ گروهی از جامعه‌شناسان قرار دارد که به‌تعبیر ترنر نوستالژیک هستند. طُرفه آنکه عده‌ای دیگر از جامعه‌شناسان آثار دورکیم را درست عکسِ این برداشت، تفسیر می‌کنند و او را پوزیتیویست تمام‌عیاری می‌دانند. ما در این بخش نخست به‌تفسیر پوزیتیویستی و سپس به‌تفسیر محافظه کارانهٔ دورکیم می‌پردازیم.

جان رکس که نمایندهٔ نوعی آکادمیای جامعه‌شناسی انگلیسی است در پوزیتیویست بودن او تردید نمی‌کند: «گرایش به‌طرف کاربرد روش تجربی در

1. D. Bell

جـامعه‌شناسی لاجـرم بـه‌آنجا انـجامید کـه از روشـهای آزمـوده‌شد: عـلوم زیست‌شناسی در جامعه‌شناسی استفاده کنند و هیچ‌کس استوارتر از دورکیم در پی استفاده از این تجربیات در روشهای جامعه‌شناسی نبود.» (رکس ۱۹۶۹، ص ۴).

کتاب خودکشی را می‌توان کتاب مقدس پوزیتیویستها نامید زیرا حاوی نکـاتی است که هر محقق پـوزیتیویستی آرزومـند است تـحقیقی هـمانند آن‌را بـه‌انـجام رساند: رجوع به‌امور واقع که به‌زیور آمار آراسته شده باشد و استفاده بجا از استقرا و رسیدن به‌قوانین و سپس استفاده از این قوانین برای پیش‌بینی وضعیت آینده و طرد مداخلهٔ هر نوع پیش‌داوری ذهنی در جریان تحقیق. مرتون در مقالهٔ خود «ارتـباط نظریهٔ جامعه‌شناختی با تحقیق تجربی» (مرتون[1] ۱۹۶۷، ص ۱۵۱) بر همین نکات انگشت می‌گذارد و تفسیر پـوزیتیویستی از کـتاب خودکشی را مـورد تأکـید قـرار می‌دهد، وی احکام نظری دورکیم را چنین خلاصه می‌کند:

۱ــ انسجام اجتماعی باعث تقویت اعضایی از گروه می‌شود کـه بـه‌اضـطراب شدید دچار شده‌اند.

۲ــ میزان خودکشی تابعی از اضطرابهای آرام‌نشده‌ای است که فرد به‌آن مـبتلا شده است.

۳ــ کاتولیکها بیشتر از پروتستانها دارای انسجام اجتماعی هستند.

۴ــ بنابراین می‌توان پیش‌بینی کرد که میزان خـودکشی در کـاتولیکها کـمتر از پروتستانها است.

می‌توان فراتر رفت و بر اساس فرمول قیاسی-تعمیمی[2] کارل همپل[3] تـصویر پوزیتیویستی کاملی از پدیدهٔ خودکشی ترسیم کرد. قانون اساسی نـظریه دورکـیم چنین است: «میزان خودکشی بـا درجـهٔ هـمبستگی گـروهی نسـبت عکس دارد.» (دورکیم ۱۹۷۲، ص ۲۰۸). می‌توان از این قانون سه قانون سطح پایین‌تر اسـتنتاج کرد. میزان خودکشی با درجه همبستگی جامعه دینی و خانواده و جامعه سـیاسی نسبت عکس دارد. از این سه قـانون بـا تـوجه بـه‌وجود شـرایـط پـیشین مـی‌توان به‌فرضیات آزمون‌پذیر تجربی رسید و بر اساس آنها دست به‌تبیین و پیشگویی زد. برای مثال:

---

1. R. K. Merton
2. deductive-nomological
3. C. Hempel

قانون ۱. میزان خودکشی با درجه همبستگی گروهی نسبت عکس دارد.
شرط ۱. دو گروه وجود دارد: متأهلان و مجردان.
شرط ۲. متأهلان دارای همبستگی بیشتر هستند.
نتیجه و تبیین: در قیاس با مجردان میزان خودکشی در متأهلان کمتر است.

دورکیم در دهۀ ۱۹۳۰ در آمریکا که مهد جامعه‌شناسی کاربردی پوزیتیویستی بود مورد پذیرش قرار گرفت (در مورد تاریخ جامعه‌شناسی کاربردی پوزیتیویستی در جامعه‌شناسی آمریکا نگاه کنید به کریستوفر براینت[1] ۱۹۸۵، فصل پنجم). هاری آلپرت[2] با اشاره به «کتاب درخشان خودکشی» گفت که جامعه‌شناسی دورکیم از آن جهت الگوست که تفسیری کل‌گرایانه از جامعه به‌دست نمی‌دهد، به‌شیوۀ استقرایی قوانین عام زندگی اجتماعی را کشف می‌کند، از آمار استفاده می‌کند و به‌مشاهدات تکیه می‌کند». (آلپرت ۱۹۶۱، صص ۸۳ـ۸۲).

ما حمله‌هایی را که از درون خود فلسفۀ علم به‌پوزیتیویسم شده است و صحت آن‌را حتی در علوم دقیقه انکار کرده است، توضیح خواهیم داد، اما بجاست که در مورد «پوزیتیویسم تمام کمال» کتاب خودکشی اندکی مداقه کنیم. یکی از اصول استقرا آن است که هیچ گزارۀ مشاهده‌ای، قانون کلیی را که از مشاهدات بسیار حاصل شده است نقض نکند و یکی از اصول پوزیتیویسم در علوم انسانی آن است که نگرش ذهنی عاملانِ اجتماعی در تبیین پدیدۀ مورد نظر دخالت داده نشود. دورکیم در خودکشی می‌گوید که تحصیل‌کرده‌ها به‌سبب فردگرایی و عدم اعتنا به‌هنجارهای معمول بیشتر از عوام خودکشی می‌کنند. فی‌المثل زنان سفیدپوست کمتر از مردان سفیدپوست خودکشی می‌کنند چون تحصیلات عالی کمتری دارند. در آمریکا آمار نشان می‌دهد که زنان سیاه‌پوست بیشتر از شوهرانشان خودکشی می‌کنند چون همان آمار حاکی است که زنان سیاه‌پوست تحصیلات عالی بیشتری دارند. دورکیم سپس می‌افزاید که یهودیان با وجودی که در اقلیت هستند بیشتر از دو مذهب غالب عیسوی یعنی کاتولیکها و پروتستانها دارای تحصیلات عالی هستند. از هر هزار کاتولیک ۱/۳ و از هر هزار پروتستان ۲/۵ و از هزار یهودی ۶ نفر تحصیلات عالی دارند. اما می‌افزاید که خودکشی در یهودیان تحصیل‌کرده نادر

1. Ch. Brayant 2. H. Alpert

است. دورکیم خود گزارهٔ مشاهده‌ای یافته است که قانون کلی خود را نفی می‌کند. او در توضیح این امر می‌گوید که چون روشنفکران و فرهیختگان یهودی خود را حامی قوم دربدر خویش می‌دانند انگیزهٔ خودکشی در آنها وجود ندارد (دورکیم ۱۹۷۲، ص ۱۸۶). دورکیم به‌رغم اصول روش پوزیتیویستی نگرش ذهنی عاملان اجتماعی را در تبیین پدیدهٔ مورد نظر دخالت داده است. زمانی نه‌چندان دور علمای علوم طبیعی به‌این نتیجه رسیدند که اگر ملاک صدق‌پذیری حلقهٔ وین یعنی پیشرفته‌ترین نوع پوزیتیویسم را بپذیرند باید بخش اعظم یافته‌های دانشمندان را دور بریزند. آنان زیر بار پوزیتیویسم نرفتند و به‌قرائت آثار آنان ادامه دادند. در جامعه‌شناسی نیز هیچ جامعه‌شناسی به‌آن سبب که دورکیم خود، دلیل ابطال آرای خود را فراهم ساخته است، آثار او را کنار نگذاشته است. ما در ادامهٔ همین بخش هنگام تشریح فلسفهٔ جدید علم سبب این امر را متذکر خواهیم شد.

تفسیر دیگری نیز از آثار دورکیم ارائه شده است که درست عکس تفسیر پوزیتیویستی است. معرفی این تفسیر نه‌فقط به‌لحاظ اثبات عقل‌گرایی دورکیم بلکه به‌لحاظ پیشبرد بحث ما حائز اهمیت است، زیرا این نوع نگاه ضد علمی و ضد عقلی به‌جهان صور گوناگونی دارد و گاه حتی خود را در زیر نقاب عقل پنهان می‌سازد. اگر پوزیتیویسم یورش علم‌زدگی و علم‌گرایی به‌حیطهٔ اجتماع و تفکر باشد، این نوع نحوهٔ نگرش یورش زیبایی‌شناسی و عرفان به‌حیطهٔ زیست‌ـجهان و علم است و آثار آن‌را می‌توان در برخی کشورهای جهان به‌عیان دید. استپان جی. مسترویچ در کتاب خود که به‌بررسی رابطهٔ دورکیم با مدرنیسم و مابعد مدرنیسم اختصاص دارد (مسترویچ ۱۹۹۱) راه خود را از به‌قول خود محافظه کاری خردگریز و لیبرالیسم روشنگری طلب جدا کرده و راه سومی یافته است که نامش را لیبرالیسم خردگریز نهاده است. کل کتاب او بر مبنای «استعارهٔ» دل[1] و ذهن[2] بنا شده است. آنان که طرفدار ذهن و عقل و روشنگری هستند مسبب تمام بدبختیهای جامعهٔ مدرن هستند. جامعه‌ای که در حال عبور به‌ادامهٔ منطقی خود یعنی جامعهٔ مابعد مدرن است. «من اعتقاد دارم که فاشیسم و تمام [حکومتهای] توتالیتر را اگر ناشی از

1. heart 2. mind

عقل‌گرایی بی‌رحم[1] متصور شویم تا ناشی از عقل‌گریزی، بهتر خواهیم توانست به‌درک آن نایل شویم.» (مسترویچ ۱۹۹۱، ص xi). سرآمد عقلا، ایمانوئل کانت است و نمایندهٔ وی در زمانهٔ ما یورگن هابرماس. در رأس اصحاب دل، آرتور شوپنهاور و امیل دورکیم قرار دارند و سایران علاوه بر رمانتیکهای آلمانی اوایل قرن نوزدهم عبارتند از ویکتور هوگو[2] و شارل بودلر[3] و گئورگ زیمل و عده‌ای دیگر. مسترویچ کار خود را با کار یورگن هابرماس مقایسه می‌کند: «هر دو به‌پایان قرن گذشته و آغاز قرن حاضر بازگشته‌ایم تا راههایی را که مدرنیته پیمود وارسی کنیم». (همانجا، ص ۱۴). اگرچه هابرماس سعی کرده است که به‌روش تحلیلی مقوله‌های خود را روشن و آشکار سازد و آنها را تعریف کند، بیهوده است که در کتاب مسترویچ دنبال چنین وضوحی بگردیم. مسترویچ بر آن است که جامعه مدرنِ حاضر از اساس بد بنیاد نهاده شده است. زیرا بنیانگذاران آن عقلا بوده‌اند. به‌همین سبب مدرنیته عبارت است از زندگی در زیر سایهٔ خودکشی و طلاق (کلیشه‌های آشنای هر ضد مدرنی) و کلبی‌مسلکی[4] و آنومی و تجریدات[5]. از نظر وی مابعد مدرنیسم اگرچه به‌نظر می‌رسد عصیان به‌ضد عقل باشد اما در عمل چنین نیست زیرا مابعد مدرنیسم هم به‌دل اهمیتی نمی‌دهد و دنبال تکثر پایان‌ناپذیر و بازیگوشی و عیاشی و نسبی‌گرایی فرهنگی و بی‌اعتنایی به‌اخلاق کار است. مابعد مدرنیسم علی‌رغم ادعاهایش هنوز در زیر سایه عقل زندگی می‌کند. از نظر وی متفکرانِ آخرالقرنی[6] سدهٔ گذشته یعنی هوگو و بودلر و زیمل و دورکیم بهترین راه‌گشایان فهم عقل‌گرایی مدرن و مابعد مدرن هستند. از نظر مسترویچ اهمیت هوگو در آن است که کتاب او بینوایان با نشان دادن اهمیت شفقت شوپنهاوری،

---

1. heartless rationalism
2. V. Hugo
3. Ch. Baudelaire
4. cynicism
5. abstraction. مسترویچ منظور خود از تجریدات را توضیح نمی‌دهد. اما به‌نظر می‌رسد که منظور او مقوله‌ای باشد که آنتون زیجرولد آن‌را شرح و بسط داد. از نظر زیجرولد جامعه حاضر به‌این سبب مجرد است که فرد روابط رویاروی و انضمامی با افراد دیگر را از دست داده است و نهادهای کلان او را احاطه کرده‌اند و نقشهای بسیاری را که با یکدیگر نیز در تناقضند به‌او تحمیل کرده‌اند.
6. fin de siècle. اصطلاحی فرانسوی است که به‌قول مسترویچ ترجمهٔ آن حتی به‌انگلیسی نیز دشوار است. معنای آن پایان قرن، پایان هزاره و هر نوع پایان قاطع است.

بیهودگی اخلاق عقلانی را برملا ساخت. احتمالاً کشیش تجسم شفقت شوپنهاوری و ژاور تجسم اخلاق وظیفه‌گرا و عقلانی کانتی است و سر به‌راه شدن ژان والژان نشان‌دهندهٔ اشاعهٔ اخلاق دل و خودکشی ژاور حاصل اخلاق کانتی و روشنگری است. اما قهرمانان مسترویچ، شوپنهاور و دورکیم هستند، دورکیمی که از منشور تفکر شوپنهاور به‌او نگریسته شده است. «شوپنهاور عصیانگری اصیل بر ضد روشنگری است، زیرا که با صراحت و شجاعت اعلام کرد که دل مهمتر و قدرتمندتر از ذهن است.» (همانجا، ص ۱۶). «آرتور شوپنهاور سخت‌ترین انتقاد را از نظام اخلاقی کانت به‌عمل آورد و استدلال کرد که اخلاق اصیل باید بر مبنای شفقت (غمخواری، رحم)[1] و آرزو[2] بنا شود... شوپنهاور اساس اخلاق را، دل متصور شد و بنابراین فهم کانت از اخلاق را واژگون کرد زیرا کانت اخلاق را با ذهن و روشنگری ملازم می‌دانست.» (همانجا، ص ۱۰۹).

مسترویچ حملهٔ شوپنهاور به‌پیشینی بودن احکام اخلاقی نزد کانت را مهمترین دستاورد او دانست. وی که حتی یک نقل قول از دورکیم در مورد پذیرش اخلاق دل و شفقت به‌جای اخلاق ذهن نیاورده است تشابه شوپنهاور و دورکیم را در این می‌داند که: ۱ــ دورکیم نیز همانند شوپنهاور به‌پیشینی بودن احکام اخلاقی کانت حمله کرده است و ۲ــ هر دو به‌برداشت خودپرستانه که فایده‌گرایی مروج آن بود تاخته‌اند.

لازم است اندکی با تفصیل به‌تفکرات شوپنهاور بپردازیم[3]، قصد ما فقط رد آرای مسترویچ نیست بلکه برداشتن قدمی دیگر در جهت روشن ساختن حملهٔ عرفانی و شهودی و اخلاقی و زیبایی‌شناسانه به‌عقل است. شوپنهاور در کتاب جهان همچون اراده و مثال خود را وارث فلسفه‌های افلاطون و کانت به‌شمار می‌آورد. زیرا معتقد است که با حذف کاستیهای فلسفهٔ آنان، ابعاد مثبت فلسفهٔ آنان را به‌نتیجهٔ منطقی خود رسانده است که عبارت از فلسفهٔ خود وی باشد. این دو فیلسوف واقعیت را به‌دو جهان پدیداری یا ظاهری و جهان واقعی که ورای قلمرو تجربهٔ عادی بشری است تقسیم کردند. از نظر افلاطون این دو جهان عبارتند از: جهان

---

1. compassion　　2. desire

۳. برای ارائهٔ تلخیصی از آرای شوپنهاور از دو کتاب سود برده‌ایم: سولومون (R. Solomon) (۱۹۹۰)، مگی (B. Magee) (۱۹۸۳).

صیرورت (جهان پدیداری) و جهان وجود یا مثل. از نظر کانت دو جهان عبارتند از: جهان پدیداری که همان جهان تجربه است و علیت بر آن حاکم است و جهان نومنا یعنی همان جهان در خودی که معرفت ما را به‌آن راهی نیست بلکه فقط اراده می‌تواند ما را به‌آن رهنمون شود. از نظر افلاطون سیر و نظر در مُثل، معرفت از جهان واقعی را میسر می‌سازد. در این مورد شوپنهاور با افلاطون هم‌عقیده است و با او به‌ضد کانت متحد می‌شود. زیرا او بر خلاف کانت معرفت از جهان «نومنا» را میسر می‌داند، از نظر او بنیان چنین معرفتی اشکال یا مُثل افلاطونی است.

سپس شوپنهاور راه خود را از افلاطون و کانت جدا می‌کند و به‌فلسفه و عرفان هندی روی می‌آورد. جهانِ پدیداری و ظاهر، توهم است هرچند توهمی ضروری، و واقعیت زیر حجاب «مایا» مخفی شده است. علم راه رسیدن به‌معرفت نیست زیرا که فقط بر توهمات می‌افزاید و تصویری دروغین از سرشت واقعیت به‌دست می‌دهد. به‌همین سبب شوپنهاور می‌گوید که معرفت را باید با نگاهی به‌آگاهی درونیمان کسب کنیم. اگر چنین کنیم به‌ارادهٔ خود دست یافته‌ایم. اما «ارادهٔ ما» واقعاً «ارادهٔ ما» نیست بلکه محل تجلی ارادهٔ کلی است. از نظر شوپنهاور این ارادهٔ کلی، همان نومنای کانت و جدای از ادراکات ماست. جهان پدیداری بر خلاف این جهان فقط «عینی برای ذهن» است. شوپنهاور کتاب خویش را با این جملات آغاز می‌کند: «جهان ایدهٔ من است، بودن، درک شدن است.» (شوپنهاور ۱۹۶۴، ج ۱، ص ۳). وی همچون کانت معتقد است که جهان پدیداری به‌ما داده نمی‌شود بلکه ما آن‌را از طریق صور ادراکی از زمان و مکان و مقولات فاهمه برمی‌سازیم. بر خلاف مقولات دوازده‌گانهٔ کانتی، شوپنهاور فقط به‌یک مقوله اشاره می‌کند که همان علیت باشد. مقولهٔ علیت را نمی‌توان به‌ورای قلمرو پدیداری تسری داد. اما هر امری را در جهان پدیداری می‌توان با یافتن سبب و علتش تبیین کرد. از نظر کانت جهانِ فی‌نفسه یعنی جهانِ خارج از زمان و مکان و نسبتها. این جهان خارج از قلمرو تجربه است و شناختنی نیست، اما شوپنهاور بر عکس معتقد است که این جهان نزدیکترین جهان به‌ماست و اگر ما به‌درون خود بنگریم درخواهیم یافت که تن ما چیزی بیش از نمودی از جهان پدیداری است: ما ارادهٔ متجسد هستیم.

اراده، اس اساس مابعدالطبیعهٔ شوپنهاوری است. فقط اراده است که واقعی است. هر چیز دیگری در این جهان تجلی اراده است. اراده یکی است و تکثر در آن

دیده نمی‌شود، جهان پدیداری متکثر است و تجلیات آن همه‌جا دیده می‌شود: نیروی جاذبه و رشد و نمو گیاهان و جنبش حیوانات و نیروی فکری بشری. ارادهٔ یگانهٔ کیهانی شوپنهاور همان «آنِ» عرفاست که هر کس نامش را چیزی گذاشته است. از نظر شوپنهاور بر خلاف روح مطلق هگل و یا ارادهٔ عقلانی کانت، اراده‌ای که او از آن سخن می‌راند، نیرویی کور و سبع است که به‌سرنوشت انسانی کاملاً بی‌اعتناست. اراده خود را در نظمهایی که در جهان وجود دارد متجلی می‌سازد اما این نظمها تابع هوس اویند، بنابراین هر نظمی یا هر آشوبی اعم از «خوب و بد» بنیانی ندارد. اراده زمان و مکان ندارد، اما تجلیات آن زمان و مکان دارند.

دانش آدمی از جهانِ پدیداری به‌میانجی «نمودگارها»[1] میسر است و از جهانِ اراده با مثل[2]. نمودگارها شبیه مقولات کانت هستند، اما شوپنهاور معتقد است که نمودگارها و به‌ویژه نمودگارهای علمی توهم محض‌اند. آدمی زمانی که جهان را با توسل به‌مقولهٔ علیت و روابط پدیده‌ها با یکدیگر تبیین می‌کند در فریب و توهم غوطه می‌خورد زیرا درنمی‌یابد که بنیان جهان غیرعقلانی و بی‌معناست. شوپنهاور مثل عرفا معتقد است که نوعی اشراق ما را به‌مُثُل رهنمون می‌شود و ما با تجربهٔ معمولی راهی به‌آن نداریم. این اشراق هنگام مواجهه با هنر به‌ما دست می‌دهد نه هنگام مواجهه با علم که فریبی بیش نیست. برای پی بردن به‌مُثُل باید «چشم دل» داشته باشیم. هنر، نمودگارِ مردم و روابط آنها نیست بلکه مثالهایی را می‌نمایاند که تجلی اراده‌اند.

شوپنهاور فردگرایی را نیز توهم محض می‌داند. اما توضیحی برای تفاوت میان افراد قایل است که از نظر ما اهمیت دارد. از نظر شوپنهاور به‌سه طریق می‌توان تفاوت فرد با فردی دیگر و یا به‌عبارت دیگر تشخص هر فرد را توضیح داد:

۱ـ هر فرد به‌گونه‌ای خاص تجلی اراده است بر خلاف حیوانات که بیشتر نوع‌اند.

۲ـ به‌همین سبب هر فرد دارای شخصیت[3] خاص خود است که مادرزادی و لایتغیر است، شخصیت هر فرد کلید رفتار اخلاقی اوست. آزادی، که کانت آن‌را پیش‌شرط حکمت و عقلانیت علمی و حکم مطلق[4] می‌داند بی‌معناست.

۳ـ مهمتر از همه، این شخصیت فردی را می‌توان در افراد نابغه به‌عیان دید و به‌آن پی برد.

1. representation 2. Ideas 3. character
4. categorical imperative

از نظر شوپنهاور اراده همه چیز را معین می‌کند، اما خود معین نمی‌شود. به‌لحاظ اخلاقی این امر به‌آن معناست که هر کاری که ما انجام می‌دهیم جبری است اما این جبر، جبری از نوع قسمت ازلی[1] و تقدیر نیست که به‌هررو فرجامی دارد. در نظام شوپنهاور جایی برای آزادی ارادهٔ بشری وجود ندارد، فقط اراده آزاد است. هر آنچه ما انجام می‌دهیم نتیجهٔ انتخاب ما نیست بلکه ناشی از شخصیت ماست که اراده آن‌را از روز تولد معین کرده است. عقل و حکمت عملی کانت شوخی فلسفیی بیش نیست و نوعی خودفریبی است زیرا که در عمل ما فقط از فرمانِ «امیال» و تمایلات خود پیروی می‌کنیم نه از احکام عقل. از نظر شوپنهاور ما حتی از امیال خود نیز شناختی نداریم. بسیاری از متفکران آرای شوپنهاور را در این مورد با آرای فروید مقایسه کرده‌اند. اما تفاوتی عمیق میان آنها وجود دارد. فروید اگرچه به‌تأثیرِ بخش «ناخودآگاه» بر بخش «خودآگاه» باور دارد و معتقد است که روان‌پریشی ناشی از قطع گفتگو میان این دو بخش است، اما بدون اینکه به‌یوتوپیای رسیدن به‌شفافیت ذهن باور داشته باشد معتقد است که به‌رغم رنجهایی که در پی دارد می‌توان با برقراری ارتباط و گفتگو میان این دو بخش به‌خودآگاهی نسبی دست یافت و از رنج روان کاست. فروید روانکاوی را میانجی برقراری این گفتگو می‌داند. فروید و روانکاوان و روانشناسان بسیاری با استفاده از روشهای روانکاوی بیماران بسیاری را معالجه کردند و پیروی مطلق خودآگاه از ناخودآگاه را که همان روان‌پریشی باشد شفا دادند. از نظر شوپنهاور اگر شفایی در کار باشد آدمیان معمولی سهمی از آن ندارند و راهش نیز گفتگو و ارتباط نیست. شوپنهاور بارزترین و قدرتمندترین تجلی اراده را در درون ما آرزوی جنسی می‌داند. از نظر او معمولاً فلاسفه و مردم سعی کرده‌اند این سائقه را توجیه کنند و آن‌را عشق بنامند و چنین قلمداد کنند که عشق جذبه‌ای است که دو تن آن‌را در خود احساس می‌کنند و سرانجام آن نیز شادمانی است. شوپنهاور می‌گوید که عشق ناشی از انتخاب نیست بلکه نیرویی کور است که آدمیان را به‌سوی هم می‌راند و سرانجام آن نیز رنج و مصیبت است.

از نظر شوپنهاور منشأ شر آن است که آدمیان می‌پندارند برآورده شدن

---

1. predestination

آرزویشان مهم است و می‌توانند با برآورده کردن آن به‌شادمانی و خرسندی برسند. وی باز تحت تأثیر عرفان هندی و شرقی می‌گوید که اعتقاد به‌فردیت فقط سهوی مابعدالطبیعی نیست بلکه فاجعه‌ای اخلاقی نیز هست، زیرا که این باور آدمیان را بدان‌سو می‌راند که برای برآورده شدن آرزویشان با دیگر آدمیان به‌رقابت برخیزند، غافل از اینکه برآورده شدن آرزویی، آرزویی دیگر در پی خواهد داشت و این دور، دوری باطل است، جهان جهنمی است میان برآورده شدن آرزو و کسالت. اگر خیام راه نجات از این جهنم را در خوشباشی بیشتر و بیشتر می‌داند، شوپنهاور به‌سوی هنر رو می‌آورد. از نظر شوپنهاور راه نجات در هنر نهفته است. هر تجربهٔ زیبایی‌شناختی خلاصیی موقت از چنگال اراده است، زیرا همان‌طور که کانت گفته است تجربهٔ زیبایی‌شناختی نوعی نگاه بی‌غرض[1] به‌شیء هنری است و آدمی را از دلمشغولیهای روزمره جدا می‌سازد. آدمی تأمل می‌کند و نوعی تغییر مابعدالطبیعی را احساس می‌کند و به‌دانشی حقیقی دست می‌یابد.

شوپنهاور معتقد است با اتکای به‌هنر است که می‌توانیم اهمیت نبوغ را دریابیم زیرا نبوغ عبارت است از قابلیت دانستن چیزها جدای از علیت. آنچه ما در هنر درمی‌یابیم مثالها هستند تا اعیانِ ادراکی، آدمی با تأمل زیبایی‌شناختی، خود را از منظر «ذهنی» رهایی می‌بخشد و به‌منظری «عینی» دست می‌یابد. از آنجا که عنصر مهم شیءِ هنری مادهٔ آن نیست بلکه مثالی است که در پس آن نهان است هنرمند و هنردوست دارای وجه اشتراکند، مهم خلق هنر نیست بلکه «دیدن» هنر است. نبوغ یعنی دیدن.

شوپنهاور دست آخر به‌این نتیجه می‌رسد که یگانه راه رهایی از جبرِ اراده، فلسفه است و فلسفه از هنر جدایی‌ناپذیر است، زیرا این حکمت ما را وامی‌دارد که از خوشبینی دروغین که بر مبنای آن هر چیزی هدف و غایتی دارد دست برداریم و گمان نکنیم که زندگی اساساً خیر است و شادمانی میسر است. اوپانیشادها حقیقت را گفته‌اند: زندگی رنج است. فقط فیلسوف-عارف-قدیسِ ریاضت‌کش یارایی آن‌را دارد که با بی‌اعتنایی از مدار اراده بگریزد. شوپنهاور زمانی گفته بود فاصلهٔ فیلسوف با انسان معمولی بسی بیشتر از فاصلهٔ انسان معمولی با میمون است.

---

1. disinterested

به‌همین سبب فلسفه را یارایی آن نیست که به‌مردم بگوید چگونه باید زندگی کنند. ضد نظر شوپنهاور نیز ممکن است. از آنجا که فیلسوف-عارف با چنین تحقیری به‌زندگی مردم می‌نگرد اگر زمانه برگردد یا او اراده کند می‌تواند لحظه به‌لحظهٔ زندگی مردم را به‌آنها دیکته کند. از نظر شوپنهاور سرانجامِ فلسفه سکوت است. بی‌سبب نبود که ویتگنشتاین نیز که تأثیر بسیاری از شوپنهاور گرفته بود در کتاب **تراکتاتوس** که کتاب مقدس فلاسفهٔ پوزیتیویست حلقهٔ وین بود در مورد مهمترین مسائل به‌همین نتیجه رسید. خوشبختانه تاریخ جامعه‌شناسی حاکی از آن است که چون جامعه‌شناسان جامعه را فرایند یادگیری عقلانی می‌دانند در طول مدتی که دست به‌فعالیت علمی و عملی زده‌اند کوشیده‌اند تا آنجا که از دست علم و عقلشان برمی‌آید نه‌فقط به‌مردم معمولی کمک کنند که زندگی مادی و معنوی خود را بهبود بخشند، بلکه مهمتر از آن به‌یاری مردمانی شتافته‌اند که آنومی روزگار ما آنها را به‌حاشیه رانده است: مردم کشورهای جهان سوم و زنان و دیوانگان و فواحش و زندانیان و بیکاران و کارگران و... تا شاید بتوانند هرچند اندک، تغییری مفید در زندگی آنان به‌وجود آورند و از آلام آنان بکاهند. سخن کوتاه، تفکر شوپنهاور ضد روشنگری و ضدعقلانی و ضدعلمی است. اکنون به‌گفته مسترویچ در مورد شفقتِ شوپنهاوری بازمی‌گردیم. شوپنهاور در کتاب **بنیاد اخلاق** (۱۹۶۰، ص ۱۴۵) می‌گوید که: «سه انگیزش بنیادی برای کنشهای انسانی وجود دارد: خودپرستی و کینه[1] و شفقت.» وی قبلاً در همان کتاب گفته بود: «مهمترین و بنیادی‌ترین انگیزش در انسان و همچنین حیوان خودخواهی است.» (همانجا، ص ۱۳۱). ما به‌صغراکبرای فلسفیی که شوپنهاور برای روشن کردن این مقولات می‌چیند کاری نداریم فقط به‌تفسیر مواردی می‌پردازیم که به‌گمان ما ممکن می‌سازد تا اخلاق را از منشور روابط اجتماعی بنگریم.

شوپنهاور می‌گوید: «خودخواهی متکی بر تداخل و درگیری معرفت با اصل تفرد[2] است» (شوپنهاور ۱۹۶۴، ج ۱، ص ۴۸۸) وی معتقد است که شفقت واقف شدن از وحدت واقعی چیزهاست و فقط از این طریق می‌توان تمایز میان فردیت خود و دیگران را از میان برد. وی ادامه می‌دهد هنگامی که کسی معرفتی بلاواسطه

---

1. malice
2. principium individuationis

از آن ارادهٔ واحد را کسب کرد که خود را در پدیده‌های متفاوت می‌نمایاند رنج تمامی جهان را به‌دوش خود می‌اندازد. «همهٔ چیزها به‌نظر او یکسان می‌آیند». در این حالت معرفت به«مُسکن» اراده بدل می‌شود. «اکنون اراده از زندگی روی برمی‌تابد و در برابر لذاتی که نمایانگر تأیید و تحکیم زندگی هستند بر خود می‌لرزد.» (همانجا، صص ۹۰ـ ۴۸۹). در این صورت آدمی به‌حالتِ انکارِ مختار و عزل و آرامش واقعی و بی‌ارادگی[1] کامل می‌رسد.

برای رسیدن به‌این مرحله باید از فضیلت عوامانه به‌ریاضت‌کشی گذر کرد. (همانجا، ص ۴۹۰). وی معتقد است عوام حتی اگر به‌فضل دست یابند و حتی زمانی که تصور گنگی از وحدت اشیا در سر داشته باشند هنوز در قید و بند زندگی گرفتارند و به‌سبب ارادهٔ معطوف به‌زندگی و برآوردن نیازهای تخته‌بند تن، مدام وسوسه می‌شوند که به‌زندگی طبیعی و خودپرستی فروبغلتند. لازمهٔ ریاضت‌کشی سخت‌گیری به‌تن و انکار نیازهای آن است. بنابراین باید با ریاضت‌کشی به‌فراسوی فضل عوامانه رفت، لازمهٔ این امر انکار خود است. آدمی اگر به‌آنجا برسد از اراده کردن دست می‌شوید، و حتی اگر مرگ نیز حادث شود از نوع مرگ معمولی نخواهد بود. سرانجامِ شفقت شوپنهاور، عدم[2] و نیروانا و فنا (اسامی چندان اهمیتی ندارند) است. به‌هر تقدیر وی میان فیلسوف و عارف تفاوتی نیز قائل است. «عارف از درون کار را شروع می‌کند و فیلسوف از بیرون». (همانجا، ج ۳، ص ۴۳۰). اما هر دو به‌یک نتیجه می‌رسند یعنی «نه اراده، نه اندیشه، نه جهان» (همانجا، ج ۱، ص ۵۳۱).

اکنون که آرای شوپنهاور را متذکر شدیم بهتر می‌توانیم به‌تحلیل آرای مسترویچ دربارهٔ شباهت آرای دورکیم و شوپنهاور و به‌اصطلاح مخالفت هر دو آنها با کانت و سنت روشنگری بپردازیم. عقل‌گرایی دورکیم بارزتر از آن است که مسترویچ بتواند آن‌را مخفی سازد، وی حتی نقل قولهایی از خود دورکیم در این مورد می‌آورد: «ما اخیراً شاهد حملهٔ مصممانه و مبارزه‌جویانه به‌عقل بوده‌ایم.» (به‌نقل از مسترویچ ۱۹۹۱، ص ۷۹). اما مسترویچ عقل‌گرایی دورکیم را نوعی تجربه‌گرایی می‌داند که از شوپنهاور تأثیر گرفته است تا از سنت روشنگری. وی که

1. will-lessness
2. nothingness

به‌دشواریهای کار خود آگاه است سعی می‌کند دو راه در پیش گیرد، نخست آنکه اثبات کند تجربه‌گرایی در عین حال علمی (یعنی یگانه روش علم) و ضد عقلانی است، دوم آنکه تصریح کند «عقل‌گرایی» دورکیم تجربه‌گرا و مبتنی بر «دل» است. وی می‌نویسد: «شیوهٔ جدیدی که ما در راه فهم دورکیم در پیش گرفته‌ایم (یعنی اینکه او از متفکران آخرالقرنی و طرفدار کیش احساس[1] بوده است) به‌هیچ‌وجه ناقض تمایل علمی و جانبداری او از تجربه‌گرایی نیست... توماس مان[2] استدلال کرد که شوپنهاور پدر واقعی علوم اجتماعی تجربه‌گراست. تجربه‌گرایی بیشتر غیرعقلانی است تا عقلانی. شوپنهاور پیشینی‌گرایی کانت را به‌سبب عدم تجانس آن با تجربه‌گرایی مورد انتقاد قرار داد، زیرا کانت گزاره‌ها را از 'ذهن' استنتاج می‌کند تا به‌شکل استقرایی از داده‌ها. تجربه‌گرایی با عقل‌گریزی و 'دل' قرابت دارد تا با عقل‌گرایی... بنابراین عقل‌گراییِ سختگیر دورکیم بیشتر با شور آمیخته است و این شور از نوشته‌های او بیرون می‌زند». (مسترویچ ۱۹۹۱، ص ۵۳).

مهمترین بخش کتاب مسترویچ از نظر ما فصل هفتم آن است که نام آن عبارت است از «اخلاق مبتنی بر ذهن بر ضد اخلاق مبتنی بر دل، عقلانیت بر ضد شفقت.» زیرا در این بخش است که وی تلاش وافر به‌کار می‌برد تا تفکر دورکیم را کاملاً در فلسفهٔ شوپنهاور ادغام کند و با اتکای به‌انتقادات شوپنهاور از کانت، دورکیم را در برابر جامعه‌شناسان و روانشناسان جدیدی از قبیل هابرماس و کولبرگ که از کانت پیروی می‌کنند، قرار دهد.

خلاصهٔ انتقادات شوپنهاور از اخلاق کانتی که مسترویچ بر آنها تأکید می‌گذارد چنین است:

۱ــ شوپنهاور معتقد است که اخلاق کانت مبتنی بر وظیفه است و آدمی اغلب وظیفه را از روی ترس انجام می‌دهد.

۲ــ ربط میان عقل و اخلاق بیهوده است و می‌توان با خودخواهانه‌ترین طرق وظیفهٔ خود را انجام داد. عقلانیت و شرارت بیشترین قرابت را با یکدیگر دارند و می‌توان شرارت را نیز همچون عقلانیت عامیت بخشید.

۳ــ اخلاق کانت بشری است نه کیهانی زیرا حیوانات و گیاهان را از نظر

1. cult of feeling 2. T. Mann

می‌اندازد. (مسترویچ متذکر می‌شود که شوپنهاور تحت تأثیر هندوئیسم چنین انتقادی را بر کانت وارد کرده است).

۴ـ کانت میان کمیت و کیفیت عمل غیراخلاقی فرق نگذاشته است (میان دزد گرسنه و جانی تفاوت وجود دارد) یا به‌طور کلی تحقیق تجربی دربارهٔ اخلاق را از قلم انداخته است، و دست آخر

۵ـ کانت چشم را بر روی شفقت بسته است.

نخستین انتقادی که شوپنهاور از کانت به‌عمل می‌آورد بر خطاست. کانت معتقد است که هیچ چیز به‌طور غیر مشروط خیر نیست مگر نیت خیر[1]. هر موهبتی که نصیب بشر شود (ثروت و زیبایی و تحصیلات) تا زمانی خیرند که بتوان از آنها استفاده نیک به‌عمل آورد. اما نیت خیر فی‌نفسه خیر است و یگانه انگیزش نیت خیر انجام وظیفه بماهو انجام وظیفه است. اگر کارمندی برای گرفتن پاداش و یا ترس از رؤسا وظیفه‌اش را انجام دهد عملی اخلاقی انجام نداده است، از نظر کانت فقط زمانی عمل وی اخلاقی است که برای انجام صرف وظیفه، وظایف خود را انجام دهد. بنابراین انتقاد شوپنهاور را قبلاً خود کانت بازگو کرده و با رد این موضوع بنیاد نظریهٔ اخلاق خود را پی‌ریخته است. دومین انتقاد شوپنهاور نیز بر خطاست زیرا باز باید گفت که کانت اساساً برای گریز از درافتادن به‌هرج‌ومرج فردی و نسبی‌گرایی فرهنگی عقل و اخلاق را به‌یکدیگر پیوند زده است، زیرا در غیر این صورت ما باید اقتدار امیال را بپذیریم. شفقت و شرارت و خوشباشی و... جزو امیالند و در حیطهٔ روانشناسی فردی و جمعی قرار می‌گیرند و در صورتی که با یکدیگر رویارو شوند (چه در حیطهٔ فردی چه در حیطهٔ جمعی) قضاوت میان آنها ممکن نخواهد بود، حتی اگر دو کس و یا دو قوم نیز شفقت را بنیاد اخلاق بدانند دلیلی ندارد که معنای مشترکی از آن در سر داشته باشند. به‌همین سبب آنچه کانت در مقالهٔ «روشنگری چیست؟» ابراز کرد بنیان سزاوار و شایسته‌ای است تا بتوان به‌یاری آن علم اخلاق را تحول بخشید. از این‌رو تلاش کسانی همچون شوپنهاور و یا در قرن ما مابعد مدرنیستها برای رد عقل در واقع پیش‌فرض اثبات عقل نزد کانت بوده است و کمتر چیز جدیدی الا در استعاره‌ها و صناعات بلاغی در بر دارد.

1. good will

در مورد انتقاد سوم شوپنهاور باید گفت که هندوئیسم و نه شوپنهاور از جهاتی بر حق است. اما باید نکاتی را متذکر شد: هندوئیسم شفقت خود را نثار حیوانات و گیاهان کرد اما آنان را از همنوعان خود دریغ نمود. نظام کاستی سنتی هندی که با هر ملاکی چیزی جز شقاوت نیست به‌شکلی بارز درستی اخلاق کانت را نشان می‌دهد که بر عقل قانون‌گذار تأکید می‌کند و دستور اخلاقی را تعمیم می‌دهد و امیال را از حیطهٔ اخلاق طرد می‌کند. اگر بنا به‌حکم عقل، امیال را طرد نکنیم و دستور اخلاقی را عام نسازیم و در حیطهٔ امیال انضمامی باقی بمانیم، چرا نتوانیم با حیوانات و گیاهان شفیق باشیم و با آدمیان شقی؟ اگر کسانی چنین کنند هیچ ملاکی برای اثبات غیر اخلاقی بودن اعمال آنها وجود نخواهد داشت. اما جدای از گفته‌های مسترویچ می‌توان نتیجهٔ شقاوت با طبیعت را در عصر ما به‌عیان دید. ولی راه چاره، بازگشت به‌شفقت نظام کاستی هندی نیست بلکه تحدید همان تجربه‌گرایی افسارگسیخته‌ای است که نظام شوپنهاوری جامعه را به‌دست آن رها می‌کند، زیرا همان‌طور که نشان دادیم از نظر وی شفقت یعنی پناه بردن به‌هنر و فلسفه و خود را از اراده کور تهی کردن و جهان واقعی را به‌دست علم تجربی وانهادن. روند فعلی تخریب طبیعت انسانی و حیوانی و گیاهی و جمادی را مشکل بتوان با عرفان و هنر و یا با تذکر و فراموش نکردن ویرانگریهای مدرنیسم، چاره کرد. زیرا این نوع نحوهٔ نگرش میدان را برای تجربه‌گرایی غیر تأملی و علم‌زدگی و یورش تکنولوژی مهارنشده بازمی‌گذارد. به‌عبارت دیگر انتقاد عرفانی و اخلاق‌گرا از جامعهٔ مدرن، دست آخر به‌بدترین نوع پرستش علم و تکنولوژی می‌انجامد. روندی که ما در کشورهای جهان سوم شاهد آن هستیم.

نخستین بخش انتقاد چهارم شوپنهاور از کانت بی‌مورد است، زیرا موردی که او ذکر می‌کند به‌نظریهٔ عدالت و قانون مربوط می‌شود نه اخلاق. بدیهی است که هر نوع اخلاقی باید تکلیف خود را با عدالت و قانون نیز روشن سازد اما باید میانجیهای بسیاری را مورد نظر قرار دهد، که بحث در مورد آنها خارج از بحث کانت دربارهٔ اخلاق است. بخش دوم سخن شوپنهاور را می‌توان به‌دوگونه تفسیر کرد. اگر منظور او آن باشد که چرا کانت اخلاق را از تجربه استنتاج نکرده است باید گفت که کانت اساس کار خود را با رد این فرض بنا کرده است. اما اگر منظور او آن

باشد که چرا کانت دست به‌تحقیقات تجربی دربارهٔ اخلاق نزده است باید گفت که السدر مک‌اینتایر یکی از نوارسطوگرایان که با دیدی انتقادانه بـه کـانت مـی‌نگرد، نوشته است: «کانت اصرار داشت که شاگردانش با مطالعات تجربی دربارهٔ سرشت بشری آشنا شوند.» (مک‌اینتایر[1] ۱۹۶۷، ص ۱۹۲).

قبل از آنکه ادعاهای مسترویچ دربارهٔ نظریهٔ اخلاق دورکیم را سبک سـنگین کنیم بهتر است شمه‌ای از نظریهٔ اخلاقی دورکیم را به‌دست دهـیم. (رک. دورکـیم ۱۹۶۱، دورکیم ۱۹۷۴). دورکیم عمل اخلاقی را پیروی از قواعد اخلاقی می‌دانـد. قواعد بر دو نوعند آنها که امر به‌معروف می‌کنند فی‌المثل از کسی می‌خواهند کـه وظایف و تکالیف خود را انجام دهد و آنها که نهی از منکر می‌کنند فی‌المثل قتل و دزدی را منع می‌سازند. برخی از قواعد عرفی هستند و برخی دیگر قانونی. (گذر از همبستگی مکانیکی به‌همبستگی ارگانیکی گذری است از قواعد عرفی به‌قواعـد قانونی). بنابراین اخلاق جامعه عبارت است از جمع جـمیع قـواعـد اخـلاقی آن. مهمترین نکته‌ای که دورکیم بر آن پافشاری می‌کند این است که نمی‌توان این قواعد را به‌نفع شخصی افرادی که از طریق قرارداد با یکدیگر مرتبط می‌شوند، فروکاست. دورکیم در تمامی طول دوران زندگی فکریش با فایده‌گرایی سرسختانه مـخالفت کرد، به‌همین سبب میان قواعد اخلاقی و قواعد عمل فایده‌گرا تفاوت گذاشت و این تفاوت را ناشی از مخالفتهای مثبت و منفی با قواعـد مـتصور شـد. اگـر کسـی از قاعده‌ای فایده‌گرا تخلف کند با نتایجی که در عمل خود وی مندرج است مجازات خواهد شد، فی‌المثل اگر کسی قواعد بهداشت را رعایت نکند بیمار خواهد شـد. بالعکس نتایج تخلف از قاعدهٔ اخلاقی را نمی‌توان از سرشت ذاتی تخلف استنتاج کرد. قتل در بعضی اوقات موجب قصاص می‌شود و در اوقات دیگر فی‌المثل در جنگ مورد تشویق قرار می‌گیرد. دورکیم معتقد است که قواعد اخلاقی ما را لاجرم به‌مقولهٔ «وظیفه» می‌راند.

اعمال اخلاقی اعمالی هدفمند هستند و سه بُعد دارند که جملگی باید زیر سایهٔ «وظیفه» مورد تفسیر قرار گیرند: انضباط و وابستگی و استقلال. منظور از انضباط آن است که فرد باید وظایف خود را انجام دهد نه بدان سبب که انجام آن عمل برای

---

1. A. MacIntyre

وی مفید است بلکه به‌آن سبب که انجام وظیفه، خیر است. به‌همین لحاظ دورکیم برداشت امثال جرج هومنز[1] را که با رعایت قواعدِ پوزیتیویستیِ رفتارگرایی به‌نظریهٔ فایده‌گرای «مبادله» می‌رسند از قبل مردود می‌انگارد. دورکیم معتقد است که وظیفه را باید به‌سبب خیر بودن انجام داد نه به‌سبب مفید بودن. وی هر نوع مبادله را که بنیاد آن حفظ منافع طرفین باشد رد می‌کند. اگر منظور فرد از انجام وظیفه رساندن خیر به‌فرد دیگری باشد به‌شرط آنکه دیگری نیز با همین هدف وظیفهٔ خود را انجام دهد، کنشهای آنها اخلاقی نخواهد بود. دورکیم همین نکته را در مورد رفتار گروهی نیز تکرار می‌کند و نتیجه می‌گیرد که هدف عمل اخلاقی باید رساندن نفع به‌جامعه باشد.

بنابراین عمل اخلاقی آدمیان آنها را به‌جامعه وابسته می‌سازد. منشأ این وابستگی یعنی دومین بُعد عمل اخلاقی چیست؟ دورکیم همانند رودلف اتو[2] در کتاب *ایدهٔ امر قدسی* (اُتو ۱۹۷۶) منشأ وابستگی را امر مقدس می‌نامد. امر مقدس در عین حال محترم و خوفناک است و آدمیان با خشیت به‌آن می‌نگرند. سومین مقولهٔ اخلاقی دورکیم استقلال است. از نظر دورکیم عمل اخلاقی «عمل» به‌معنای لغوی کلمه نیست. بلکه لازمهٔ آن تأمل و تفکر در مورد سرشت و ضرورت اخلاق به‌طور کلی است. این تأمل آشکار می‌سازد که جامعه منشأ اقتدار اخلاقی و عملکرد قواعد اخلاقی است. تأمل در منشأ اقتدار اخلاقی یعنی همان کسب استقلال. هابرماس در جلد دوم *نظریهٔ کنش ارتباطی* (هابرماس ۱۹۸۹، صص ۱۱۳ـ۴۳) معتقد است که آرای دورکیم در مورد امر مقدس و مناسک دینی و نظریات وی در مورد تکامل جامعهٔ مکانیکی به‌ارگانیکی سهم بسزایی در روشن کردن غموض جریان عقلانیت اخلاقی ـ عملی داشته است. از نظر وی تحقیقات دورکیم در مورد مناسک دینی اگر با نظریهٔ کنش متقابل نمادی مید جمع گردد، می‌تواند نشان دهد که زیست ـ جهان در واقع شکل عقلانی‌شدهٔ وجدان جمعی است. نظریهٔ اخلاقی دورکیم نه‌فقط به‌تقلیل‌گرایی عرفانی ربطی ندارد بلکه حتی از حد نظریهٔ اخلاقی صرف نیز فراتر می‌رود و قادر است در توضیح تحول نظریهٔ اجتماعیِ عقلانی سهم بسزایی داشته باشد.

---

1. G. Homans   2. R. Otto

اکنون می‌توان سخنان مسترویچ دربارهٔ نسبت آرای دورکیم با کانت و شوپنهاور را سنجید، اما این سنجش به‌سبب روشی که مسترویچ در پیش گرفته به‌سهولت میسر نیست، او نقل قول در نقل قول می‌آورد و حتی قطعاتی را که دورکیم از چاپهای بعدی کتاب خود حذف کرده است به‌نفع نظریهٔ خود متذکر می‌شود و کلمات خاصی را برمی‌گزیند و با تفسیر به‌رأی معنایی را به‌آنها بار می‌کند که در اصل متن آن کلمات دارای آن معانی نیستند. با این‌همه وی از دشواری کار خود در مورد اثبات شباهت آرای دورکیم و شوپنهاور و عدم شباهت آرای او با کانت آگاه است و در بخشی از نوشتهٔ خود متذکر می‌شود «حتی اگر بخواهیم... استدلال کنیم که تفکر دورکیم دربارهٔ اخلاق هم کانتی است هم شوپنهاوری...» و بدین ترتیب سعی می‌کند اثبات کند که اخلاق دورکیم به‌رغم کانتی بودن، شوپنهاوری است. با این‌همه ما بر دو نکته از گفته‌های او انگشت می‌گذاریم که به‌نظرمان اهم گفته‌های وی است:

۱ـ دورکیم مثل شوپنهاور معتقد است که آدمی دارای نظام پیشینی اخلاق نیست، و به‌همین سبب او نیز مثل شوپنهاور بر آن است که برای رسیدن به‌حکم اخلاقی باید به‌روش استقرایی عمل کرد.

۲ـ دورکیم مثل شوپنهاور معتقد است که نباید اخلاق زمانه را که اخلاق فایده‌گرا و منبعث از عقل روشنگری است پذیرفت اما در عین حال دورکیم بر خلاف شوپنهاور انجام وظیفه را که اساس اخلاق کانتی است پذیرفته است.

سخن خود را با توضیحِ مورد اول گفته‌های مسترویچ شروع می‌کنیم. این سخن نیازمند تفسیر است، دیده‌ایم که دورکیم منشأ اقتدار اخلاقی را امر مقدس می‌داند که همانا خود جامعه باشد. وی می‌نویسد: «کانت خدا را اصل مسلم فرض کرد زیرا بدون این پیش‌فرض، اخلاق بی‌معنا می‌شد. ما جامعه را اصل مسلم فرض می‌کنیم، جامعه‌ای که مشخصاً از افراد متمایز است، زیرا در غیر این صورت اخلاق مدخلیت، و وظیفهٔ بنیانی نخواهد داشت... من ربوبیت را تغییر شکل نمادین جامعه می‌دانم.» (دورکیم ۱۹۷۴، ص ۵۲). جامعه یا امر مقدس شرط پیشین وجود هر نوع اخلاقی است، منتهی محتوای اخلاق از جامعه‌ای به‌جامعهٔ دیگر و از زیست‌ـ‌جهانی به‌زیست‌ـ‌جهانی دیگر متفاوت است و همین امر نیز راه را برای

مطالعهٔ تجربی اخلاق بازمی‌گذارد، از این جهت دورکیم پیش از آنکه شبیه شوپنهاور باشد همان‌گونه که خود اذعان می‌کند شبیه کانت است. تفسیری که آنتونی گیدنز[1] از دورکیم به‌دست می‌دهد مدعای ما را تقویت می‌کند: «دورکیم حیات فکری خود را با تلاش در بنیاد نهادن 'علم اخلاق' آغاز کرد. این تلاش وی را به‌جامعه‌شناسیی کشاند که می‌بایست روش چنین علمی را فراهم آورد. از آنجا که وجه مشخصهٔ حقایق اجتماعی خصلت اخلاقیشان است، تدوین این روش به‌نوبهٔ خود او را به‌طرف اخلاق بازگرداند. بنابراین دورکیم بعدها با روی آوردن به‌مسائل فلسفه به‌جانب مسائل اخلاقی بازگشت. آنچنان‌که در نامه‌ای به‌دیویی نوشت: «من که از فلسفه شروع کردم مایلم به‌آن بازگردم یا بهتر است بگویم که به‌نحوی کاملاً طبیعی به‌خاطر سرشت مسائلی که در طول راه با آن مواجه شده‌ام به‌فلسفه بازگردانده شده‌ام.» وی در اوایل کار آشکارا تمایل یا نیازی نداشت که با فلسفهٔ اخلاق از دیدگاه فلسفی روبرو شود بلکه در پی آن بود که نشان دهد روش جامعه‌شناختی اگر به‌شیوه‌ای تطبیقی به کار بسته شود می‌تواند روشنگر مسائل فلسفی سنتی باشد. به‌نظر می‌رسید که دورکیم در نوشته‌های اولیهٔ خود از جمله تقسیم کار فرض کرده بود که تنها از طریق کشفی استقرایی می‌توان اخلاق را توصیف کرد. به‌عبارت دیگر وی بر این عقیده بود که فرض نخست در هر بحث جامعی از زندگی اخلاقی این است که باید انواع متفاوت رفتارهای اخلاقی در زمینهٔ اشکال مختلف جامعه را مطالعه کرد. نمی‌توان حکم کرد که چه چیز فعالیت اخلاقی است و چه چیز نیست مگر آنکه نخست تغییرپذیری قواعد اخلاقی را مطالعه کرد و شرایط اجتماعیی را مشخص ساخت که این قواعد از نظر عملکرد به‌آنها وابسته‌اند. این نکته می‌تواند بدین معنی تفسیر شود که نمی‌توان نظریهٔ عام اخلاق داشت. نظریه‌ای اخلاقی که بر هر نوع جامعه قابل اطلاق باشد ــ زیرا آنچه رفتاری اخلاقی به‌شمار می‌رود صرفاً توسط مقتضیات عملکرد جوامع معین می‌شود و تفاوت جوامع با یکدیگر به‌اعتبار این قبیل مقتضیات عملکردی است. احتمالاً دورکیم هرگز به‌این نظر معتقد نبود، نظری که نه‌تنها نسبی‌گرایی فرهنگی بلکه نسبی‌گرایی اخلاقی را ایجاب می‌کند» (گیدنز ۱۳۶۳، ص ۵۶ ــ ۵۵).

---

1. A. Giddens

نقل قولی که مسترویچ در صفحهٔ ۱۲۱ کتاب خود از دورکیم در مورد طرد پیشینی بودن احکام اخلاقی نزد کانت می‌آورد و بعد خود اضافه می‌کند که دورکیم بعداً آن‌را از کتاب تقسیم کار حذف کرد مربوط به‌همین دوره‌ای است که گیدنز متذکر می‌شود. گیدنز در اینجا کاربرد هر نوع تجربه‌گرایی برای توصیف قواعد اخلاقی را مردود می‌شمارد اما در مقالهٔ دیگر خود که به‌مقایسهٔ وبر با دورکیم اختصاص دارد، روی آوردن دورکیم به‌فلسفه را روی آوردن دورکیم به کانت متصور می‌شود و می‌نویسد: «ذهن دورکیم یقیناً بیشتر از وبر با مضامین کانتی مشغول بود. وی در تقسیم کار به‌وضعیتها و شرایطی اجتماعی می‌پردازد که استقلال فرد یا آنچه را وی 'فردگرایی اخلاقی' می‌نامد قوّت می‌بخشند. بر خلاف کانت، دورکیم بر آن نبود که ارزش اخلاقی فرد فقط امری فلسفی است بلکه درصدد برآمد تا با گفتن این نکته که مسئلهٔ اخلاق در شرایط ویژه‌ای از وضعیتهای اجتماعی و تاریخی امکان مطرح شدن می‌یابد، نظریهٔ کانت را 'جامعه‌شناسانه' کند. در نوشته‌های بعدی نیز دورکیم هنگام طبقه‌بندی معرفت به‌طور مشخص از کانت تأثیر پذیرفت.» (گیدنز ۱۹۸۷، ص ۱۸۳). ما بعداً به‌این نکته بازخواهیم گشت.

اکنون به‌نکتهٔ دوّم مسترویچ می‌پردازیم، وی نخست تأکید می‌کند که دورکیم گفته است نباید اخلاق زمان خود را پذیرفت و سپس می‌افزاید که دورکیم برخلاف شوپنهاور انجام وظیفه را که اُس اساس اخلاق کانتی است پذیرفت. هر دو گفته‌ای که مسترویچ به‌دورکیم نسبت می‌دهد تا حدودی صحت دارند، اما آیا جمع این دو متضمن تناقض نیست زیرا چگونه می‌توان انجام وظیفه را که اس اساس اخلاق کانتی است پذیرفت و در عین حال اخلاق زمان خود را نپذیرفت. چه باید کرد؟ مسترویچ خود سعی می‌کند با ابراز این نظر که اخلاق دورکیمی، در عین حال کانتی و شوپنهاوری است مسئله را حل کند: دورکیم به‌رغم حرفهایی که دربارهٔ وظیفهٔ کانتی گفته است در اساس طرفدار اخلاق «دل» و شفقت شوپنهاوری است و از آنجا که اخلاق کانتی در روشنگری ریشه دارد بنابراین از گفتهٔ دورکیم مبنی بر نپذیرفتن اخلاق زمان خود می‌توان نتیجه گرفت که وی با کل نظام روشنگری و در نتیجه اخلاق زمان ما که ناشی از روشنگری است مخالف است.

ما برای گشودن این معضل به‌سراغ نظریه‌پرداز دیگری می‌رویم که اتفاقاً در

ستایش از شوپنهاور با مسترویچ هم‌عقیده است: ماکس هورکهایمر. هورکهایمر یکی از بنیانگذاران نظریهٔ انتقادی، در اوایل کار فلسفی خویش تحت تأثیر شوپنهاور قرار گرفت، اما بعداً به‌مطالعهٔ جدی ایده‌آلیسم کلاسیک آلمانی پرداخت و نخستین آثار فلسفی خود را با الهام از آثار آنان به‌نگارش درآورد، در طول جنگ به‌امریکا مهاجرت کرد و در آنجا کتاب دیالکتیک روشنگری را به‌همراه تئودور آدرنو نوشت. کتابی که با اتکای به‌مقولهٔ شیءوارگی گئورگ لوکاچ و افسون‌زدودگیِ ماکس وبر و فلسفهٔ تاریخ والتر بنیامین که تاریخ را جریان زوال و سقوط می‌داند تا پیشرفت، عقل روشنگری را مورد حملهٔ همه‌جانبه قرار داد. هورکهایمر نوشت: «اگر منظور از روشنگری و پیشرفت فکری، آزاد شدن انسان از اعتقاد خرافی به‌نیروهای شر و دیوان و پریان و تقدیر کور ـ سخن کوتاه آزادی از ترس ـ باشد، انکار آنچه فعلاً عقل می‌نامند بزرگترین خدمت ممکن در این راه است.» (هورکهایمر به‌نقل از جی ۱۹۷۶، ص ۲۵۳). ما وارد دوران افول عقل شده‌ایم و تا زمان نامعلومی که ظلمات پابرجاست هر نوع گفتاری که متکی بر عقل «ابزاری» روشنگری باشد در واقع درافتادن به‌دام مدرنیسم است. علم ماخولیایی آدرنو یگانه راه مقاومت را پناه گرفتن در دخمه‌های بی‌نام و نشان قهرمانان رمانها و نمایشنامه‌های ساموئل بکت[1] می‌داند و هر کورسویی را نشان فجر کاذب می‌پندارد. از نظر وی تذکر ویرانگی و زنده نگهداشتن خاطرهٔ آن، یگانه راه پاسداری از وعده‌هایی است که عقل روشنگری داد و خود تحقق آنها را ناممکن ساخت. به‌هر تقدیر تفاوتهای بسیار زیادی میان فلسفهٔ بعدی هورکهایمر و آدرنو وجود دارد. نظریهٔ اجتماعی آدرنو پیچیده‌تر از آن است که بتوان به‌کمک چند استعاره آن‌را بیان کرد اما هورکهایمر بعد از جنگ به‌نقطهٔ شروع فلسفی خود بازگشت و مجدداً به‌شوپنهاور روی آورد. وی در سخنرانیی که در سال ۱۹۶۰ به‌مناسبت یکصدمین سال درگذشت شوپنهاور ایراد کرد وی را ستود زیرا: «به‌نظر شوپنهاور فلسفه هیچ نوع هدف عملی ندارد. فلسفه از ادعاهای مطلق هر نوع طرح و برنامه‌ای انتقاد می‌کند. بدون اینکه خود برنامه‌ای ارائه دهد.» (هورکهایمر ۱۹۶۸، ص ۶۹) و «آثار شوپنهاور نه در پی اصالت تصمیم است، نه در پی اصالت تعهد نه

1. S. Beckett

در پی شجاعتِ بودن[1]، شوپنهاور هیچ وعده و وعیدی نمی‌دهد نه در ارض ملکوت نه در زمین، نه برای مردم کشورهای توسعه‌یافته نه برای مردم کشورهای توسعه‌نیافته» (همانجا، ص ۵۷). نظریه‌پردازی که زمانی معتقد به«نظریهٔ انتقادی» بود در پایان با پشت کردن به‌روشنگری به‌همان سکوتی رسید که نابغهٔ پوزیتیویسم یعنی ویتگنشتاین باز تحت تأثیر شوپنهاور به‌آن رسیده بود و هایدگر هنگامی که اصالت تصمیم دورهٔ اول خود را پشت سر گذاشت به‌آن رسید.

به‌هر تقدیر هورکهایمر در زمانی که به‌عقل اعتقاد داشت در مقالهٔ «ماتریالیسم و اخلاق» دربارهٔ فلسفهٔ اخلاق کانت نوشت: «حکمِ مطلق به‌غیر ممکن بودن تحقق با معنای خود در جامعه‌ای که از افراد مجزا تشکیل شده است اشاره می‌کند، عمل کردن به‌حکمِ مطلق به‌معنای دگرگون ساختن این جامعه است...» زیرا که اخلاق کانت طلب می‌کند که افراد را هدف بدانیم نه وسیله و این امر در جامعهٔ بورژوایی غیر ممکن است. «... در جامعهٔ آینده‌ای که آگاهی اخلاقی در پی ساختن آن است زندگی کل و فرد به‌منزلهٔ امر طبیعی جلوه‌گر نمی‌شود بلکه نتیجه طرحهای عقلانی خواهد بود که شادمانی برابر همهٔ افراد را در نظر خواهد گرفت.» (هورکهایمر، ۱۹۸۶، ص ۱۰۰).

نکته‌ای که هورکهایمر دربارهٔ اخلاق کانت گفت در مورد اخلاق دورکیم نیز صدق می‌کند. حملهٔ دورکیم به‌فایده‌طلبی بنتام[2] و تشریح وضعیتِ آنومیک فعلی و اصرار او برای استقرار فردگرایی اخلاقی همین معنا را مد نظر دارد. ما هر چه بیشتر به‌طرف چنین جامعه‌ای حرکت کنیم از شدت اخلاق مبتنی بر احساسات کاسته شده و بر عقلانی شدن اخلاق افزوده خواهد شد. فقط در جامعهٔ توده‌ای مبتنی بر همبستگی مکانیکی است که می‌توان عناصری احساسی از قبیل شفقت و غیرت و لذت و مروت و امثال آن‌را بسته به‌اینکه علاقه‌مندی هر قومی چه باشد، بزرگ کرد و به‌بنیاد اخلاق مبدل نمود. میان بزرگ کردن احساسات و درغلتیدن به‌قوم‌پرستی رابطهٔ مستقیمی وجود دارد. فقط عامیت یافتن عقل و رشد فردگرایی است که ما را

---

۱. منظور هورکهایمر از اصالت تصمیم فلسفهٔ دوره اول هایدگر و فلسفه سیاسی کارل اشمیت و از اصالت تعهد فلسفهٔ سارتر و از شجاعت بودن مقولهٔ پل تیلیش متأله مشهور است.

2. J. Bentham

قادر می‌سازد بدون اینکه ویژگیهای زیست-جهان هر قوم را نادیده بگیریم امکان انتقاد عقلانی از اخلاق خود و دیگران را میسر کنیم.

واقعه‌ای که در بوسنی هرزگوین اتفاق افتاد مؤید همین امر است. صربها فقط از سر شفقت با صربهای بوسنی بود که شقی‌ترین جنایات را به‌مردم بوسنی روا داشتند. به‌همین معناست که ما اخلاق شوپنهاوری را به‌قهقرا رفتن توصیف کردیم.

ما دو نکته را در مورد گفته‌های مسترویچ متذکر شدیم و برای آنکه این دو نکته را به‌هم پیوند زنیم به‌خود مسترویچ متوسل شویم یعنی جایی که وی نقل قولهایی از دورکیم می‌آورد تا مخالفت او با نسبی‌گرایی فرهنگی را تصریح کند. دورکیم چنین نوشته است «بنیانهای تشکیل ملل، گروههای قبیله‌ای ایام گذشته هستند. سپس ملل وارد سازمانهای اجتماعی بزرگتری می‌شوند. در نتیجه، اهداف اخلاقی هر چه بیشتر عامتر می‌شود. اخلاق به‌شکل فزاینده‌ای از گروههای قومی یا مناطق جغرافیایی جدا می‌شود و سبب این امر آن است که هر جامعه‌ای به‌محض آنکه بزرگتر می‌شود انواع متنوع وضعیتهای جغرافیایی و اقلیمی را در خود ادغام می‌کند و تأثیر این عوامل یکدیگر را خنثی می‌کنند.» (تأکید از ماست)، و «جامعه به‌طور فزاینده‌ای بزرگ می‌شود و آرمانهای اجتماعی هر چه بیشتر و بیشتر از وضعیتهای محلی و قومی دورتر می‌گردند و این وضعیتها به‌مِلک مشترک گروههای بیشتری از مردم که از محلها و نژادهای گوناگون گرد آمده‌اند بدل می‌گردند. در نتیجه آرمانهای اجتماعی تجریدی‌تر و عام‌تر می‌گردند و در نتیجه به‌آرمانهای انسانی نزدیکتر می‌شوند.» (تأکید از ماست) (به‌نقل از مسترویچ ۱۹۹۱، ص ۱۲۷)

مسترویچ در ادامهٔ مطلب از زبان دورکیم به‌بین‌المللی شدن نمودگارهای جمعی[1] از جمله آرمانها و عقاید دینی اشاره می‌کند و در ادامه بر آن است که ما پس از مرگ دورکیم شاهد تحقق گفته‌های او بوده‌ایم. به‌عنوان مثال دمکراسی و حقوق فردی و حق انتخاب زندگی خصوصی و حقوق گروههای اقلیتهای متعدد و حق کودکان نه‌فقط در کشورهای غربی بلکه در اقصا نقاط جهان در حال ریشه گرفتن و به‌رسمیت شناخته شدن هستند. وی پس از ذکر این مطالب می‌نویسد «به‌نظر می‌رسد که برداشت دورکیم از فردگرایی اخلاقی به‌عنوان مجموعه‌ای از آرمانهای

---

1. collective representations

جمعی که پرتویی از وقار بر فرد انسانی می‌افکنند، امری است که احتمالاً همگان در جوامع غربی در مورد آن توافق دارند، اگرچه همواره افکار عمومی از آن تبعیت نمی‌کند و حتی اکثریت آدمیان نمی‌توانند توضیحی عقلانی از ریشه و پیدایش این آرمانها به‌دست دهند» (مسترویچ ۱۹۹۱، ص ۱۲۸). (تأکید از ماست)

ما در اینجا قصد مچ‌گیری و یا به‌قول طرفداران مدهای فرهنگی قصد واسازی آرای مسترویچ را نداریم، چگونه کسی که سراسر کتاب خود را به‌تقبیح عقلانیت و ستایش خردگریزی و کیش احساس اختصاص داده است، ناگهان خواستار «توضیح عقلانی» در مورد امور می‌شود. از این نکته که بگذریم مسترویچ به‌کمک نقل قولهایی که از دورکیم آورده است و توضیحاتی که خود به‌آن افزوده است به‌خوبی جریان استقرار همبستگی ارگانیک یا گزل‌شافت را شرح و بسط داده است. در جریان استقرار این همبستگی، گروههای کوچک به‌هم می‌پیوندند و ملل را تشکیل می‌دهند و ملل نیز با پیوستن به‌یکدیگر جامعهٔ انسانی را می‌سازند. آنچه این واحدها را در عصر جدید به‌یکدیگر پیوند می‌دهد حقوق است، حقوق فردی و حقوق گروهی و حقوق ملی و حقوق بین‌المللی، یعنی همان قواعد تجریدی و عام صوری و به‌طور خلاصه عقلانی که بدون آن ما به‌نسبی‌گرایی فرهنگی درخواهیم غلتید. معنای نسبی‌گرایی فرهنگی به‌طور خلاصه این است که حقیقتِ من حقیقت من است و حقیقت دیگری حقیقت دیگری است. این دو حقیقت ممکن است با هم سازگار باشند یا نباشند اما هر نوع بحث عقلانی در مورد سازگار کردن آنها بیهوده است، زیرا عقل نیز خود به‌طور انضمامی درون حقیقت فرهنگی من دارای معناست. دورکیم و کانت با چنین نسبی‌گرایی‌ای مخالف بودند. قواعد اخلاقی کانت عقلانی است، به‌همین جهت لاجرم تجریدی و صوری و عام است. این امر به‌معنای نادیده گرفتن انضمامی بودن جهان‌بینیهای متفاوت نیست بلکه یگانه راهی است که می‌توان بر مبنای آن از جنگ میان افراد گروهها و ملل جلوگیری کرد. بنیان سازمانهای جهانی چنین برداشتی از عقل و حق است. می‌توان بر این سازمانها هزار ایراد وارد کرد که بازیچهٔ قدرتهای بزرگ قرار گرفتن عمده‌ترین آنهاست، اما اگر بنا باشد جامعه‌ای جهانی تشکیل شود بدون این عقلانیت و قواعد تجریدی و صوری و عام تشکیل آن نامیسر است. تقبیح خرد و پیروی از کیش احساس یا

به‌عبارت دیگر پشت کردن به‌روشنگری با همهٔ کاستیهای آن به‌معنای آرام گرفتن احساسی و عاطفی در آغوش گروه خودی نیست بلکه درافتادن به‌وضعیتی است که هابز آن‌را به‌خوبی توصیف کرده است.

لیبرالیسم و یا به‌عبارت بهتر آنارشیسم دست راستی مسترویچ در واقع ادامهٔ روند فکری محافظه‌کاران در دههٔ ۱۹۵۰ است. منتهی با این تفاوت که حملهٔ مابعد مدرنیستها به‌عقل راه را برای وی هموارتر کرده است. رشد محافظه‌کاری در آن سالها بر اثر پی‌آمدهای جنگ دوم جهانی به‌وقوع پیوست. گمان می‌رفت که این جنگ حاصل مصایب ورود به«جامعه» و نتیجهٔ مستقیم عقل‌گرایی روشنگری است. نکتهٔ جالب آنکه رهبری فکری این نهضت را کمونیستهای سابق به‌عهده داشتند که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم به‌جریان مک کارتیسم در آمریکا یاری می‌رساندند. هدف این نهضت بازگشت به«اجتماع» بود. مک کارتیسم و محافظه‌کاران بر آن بودند که به‌ارزشهای اصیل آمریکایی بازگردند. ارزشهایی که فقط در اجتماع خودی می‌توان آن‌را یافت. این بازگشت به‌خود در واقع مقدمهٔ انواع بازگشتهای دیگری است که به‌صور گوناگون در برابر روند مدرنیسم قد علم کرده است. رابرت نیزبت شاخصترین نمایندهٔ این گروه در جامعه‌شناسی است، از نسل بعدی می‌توان از کریستوفر لش و دانیل بل نام برد که نظریهٔ او دربارهٔ ساختار اجتماعی مدرن اشتهار بسیاری یافته است: «باید در اقتصادْ سوسیالیست و در سیاستْ لیبرال و در فرهنگْ محافظه‌کار بود.»

آرای نیزبت از دو جهت اهمیت دارند.

۱ـ او جامعه‌شناسی را اساساً ضد روشنگری می‌داند.

۲ـ اندیشه او در زمان ما در قالب نومحافظه‌کاری و مابعد مدرنیسم احیا شده است.

شرح موجزی از اندیشه‌های نیزبت این ابعاد را روشن می‌سازد، وی سه مقولهٔ مهم را برمی‌شمرد که نشان‌دهندهٔ جامعهٔ معاصر است: فردگرا شدن[1]، تجریدی

1. individualization

شدن[1] و عامیت یافتن[2]. فردگرا شدن به‌مفهوم آن است که آدمی از آغوش صنف و اجتماع روستایی و اجتماع مذهبی و پیوندهای پدرسالارانه (نیزبت ۱۹۶۶، ص ۴۲) جدا شده است و بسیاری این جدایی را نوعی ترقی و پیشرفت و آزادی و رها شدن از قیود سنتی متصور شده‌اند، قیودی که لحظه به‌لحظه خفقان‌آورتر می‌شوند. نیزبت خودپرستی را نتیجهٔ این روند می‌داند. تجریدی شدن به‌بُعد اخلاقی فردگرا شدن اشاره می‌کند: وفاداری و دوستی و رعایت ادب و مروت از میان رفته است. تکنولوژی، ارزشهای پدرسالارانهٔ اجتماعات صمیمی و گروههای اولیه را از میان برده و معنویات و ارزشهای دینی را فرسوده است. (نیزبت بعدها آشکار می‌سازد که بیشتر به‌نتایج اجتماعی حاصل از کارکردِ مناسکیِ دین علاقه‌مند است) و جهان را افسون زدوده کرده است. از نظر نیزبت سه‌عامل به‌این جریان که حاصل آن از میان رفتن «خود بودن» است یاری رسانده‌اند: تکنولوژی و علم و دمکراسی سیاسی. نیزبت این امر را به‌معنای در غلتیدن به‌سقوط فرهنگی می‌داند. از نظر نیزبت عامیت یافتن به‌آن معناست که فکر بشری دیگر متوجه گروه خودی نیست بلکه متوجه جهان است. محلی‌گرایی[3] جای خود را به‌جهان‌گرایی داده است. مردم دیگر با مقولات محلی که انضمامی و مشخص است به‌یکدیگر نگاه نمی‌کنند. مردم دیگر یکدیگر را آدم فقیر یا بیچاره یا ثروتمند یا قدرتمند یا خوب یا بد یا شریر یا معتمد محلهٔ ما یا اجتماع ما نمی‌دانند، بلکه یکدیگر را طوری می‌بینند که انگار نام و نشانی ندارند: شهروند و یا حتی جهان‌وند جای آدمهای خاص محلی را که آدمی به‌طور ملموس آنها را می‌شناخت گرفته است. نیزبت خواستار بازگشت به‌اجتماع خودی است و پر واضح است که هر کس باید به‌اجتماع خود بازگردد. مشخص است که هدف حملهٔ نیزبت چه کسی است. ایمانوئل کانت در آرزوی آن بود که دولتها زمانی با وضع قوانین به‌جامعه‌ای جهانی تبدیل شوند. کانت با ابراز این نظر در واقع فلسفهٔ سیاسی روشنگری را بیان می‌کرد و نیزبت و نومحافظه کارانی که بعدها به‌انواع و اقسام متفاوت در کشورهای غربی ظهور کردند درست با همین هدف به‌روشنگری حمله کردند. به‌همین سبب باید گفت که «غرب» معنایی سیاسی دارد نه اجتماعی زیرا که برخی از خود غربیان با خشونت و استحکام نظری به‌مراتب

---

1. abstraction 2. generalization 3. localism

بیشتری به«روشنگری» حمله کرده‌اند. اما ناقدان روشنگری به‌خصوص در کشورهای جهان سوم از آنچه باید به‌آن بازمی‌گشتند و به‌آنچه باید به‌آن حمله می‌کردند تلقی درستی نداشته‌اند. آنان نظر درستی دربارهٔ نقد درونی[1] و نقد برونی[2] نداشتند. آیا باید از روشنگری نقدی درونی به‌عمل آورد، یعنی روشنگری را نکوهش کرد که چرا وعده‌هایی را که داده است برنیاورده است و منطق درونی روشنگری را متضمن نوعی پویایی دانست که به«بربریت» خواهد انجامید، یا باید دست به‌نقد برونی زد و گفت: ارزشهای اجتماع ما برتر از ارزشهای روشنگری است و باید ارزشهای روشنگری را جمیعاً رها ساخت و به‌ارزشهای اجتماع خودی بازگشت. انتقادهای به‌عمل‌آمده از روشنگری بدون اینکه جایگاه خود را در برابر این دو نوع نقد روشن کرده باشند، آنها را در هم آمیخته و ملغمه‌ای ساخته‌اند که از هیچ منطقی تبعیت نمی‌کند. برخی ماشین را شر انگاشتند و آزادی را ستودند و حتی مدعی شدند که جامعهٔ آنها دارای آزادی بوده است و روشنگری آن‌را نابود ساخته است. بعضی همهٔ ارزشهای روشنگری را با استدلالهای عجیب به‌اجتماع خود منتسب ساختند و حتی مدعی شدند که روشنگری آنها را از آنان دزدیده است. گروهی انومی وضعیت فعلی را بهانه‌ای برای بازگشت به‌اجتماع خود متصور شدند و ادعا کردند که با بازگشت به‌اجتماع آنان است که اهداف روشنگری برآورده خواهد شد. دسته‌ای به‌نام مبارزه با هرج و مرج‌طلبی به‌آزادی روشنگری حمله کردند و علم روشنگری را ستودند، علمی که برای رشد خود نیازمند همان آزادیهاست و تفاوت بسیاری با «حکمت» ماقبل خود دارد. آشکار است که ما به‌عنوان جامعه‌شناس کاری به‌خوبی و بدی این آرا و عقاید نداریم، منظور ما سنجش استحکام نظری رویارویی با روشنگری است. ما در بخشهای بعدی به‌سنجش دو نظریه‌ای خواهیم پرداخت که به‌نقد درونی از روشنگری دست زدند و به‌گمان ما مستحکمترین آرا در نوع خود هستند یعنی: نقد هایدگر از عصر مدرن به‌عنوان عصر تصویر جهان و نقد لوکاچ از جامعهٔ مدرن بر اساس مقولهٔ شیءوارگی تام.

به‌هر تقدیر نیزبت آنقدر در جامعه‌شناسی و فلسفهٔ اجتماعی غوطه خورده

---

1. immanent critique

2. transcendental critique

است که دچار این نوع ندانم‌کاریها نشود. قهرمانان او در ایام گذشته محافظه‌کاران و رمانتیکهای اوایل قرن نوزدهم بودند ــ از افلاطون بگذریم که قهرمان همهٔ هم‌فکرهای نیزبت در همهٔ دورانهاست ــ متفکرانی که تمامی دستاوردهای روشنگری را منکر شدند و توحش ناشی از انقلاب فرانسه را تجلی آن دستاوردها متصور شدند، متفکرانی از قبیل ادموند برک[1] و الکسی دوتوکوویل[2] و لویی دوبنالد[3] و ویلهم دومایستر[4] و تاماس کارلایل[5] و فرانسوا شاتوبریان[6] و دیگران. قهرمانان امروزی نیزبت جامعه‌شناسان کلاسیک و در رأس آنها امیل دورکیم است.

نیزبت در کتابی که ذکر آن رفت به‌تبعیت از آرتور لاوجوی[7] فیلسوف آمریکایی که تاریخ فلسفه را بر اساس «مقوله‌های بنیادی»[8] تفسیر کرده بود، پنج نوع مقولهٔ بنیادی را در جامعه‌شناسی مشخص می‌کند و آنها را بنیان جامعه‌شناسی متصور می‌شود و معتقد است که کل تاریخ جامعه‌شناسی را می‌توان بر اساس آنها قرائت کرد. کتاب سنت جامعه‌شناختی حاصل چنین قرائتی است که در آن دست آخر جامعه‌شناسی یعنی علمی که خوب یا بد زاییدهٔ روشنگری بوده است به‌ابزاری در جهت احیای سنت ماقبل روشنگری بدل می‌شود. این پنج مقولهٔ بنیادی که نیزبت گاهی آنها را منظر[9] نیز می‌خواند عبارتند از اجتماع[10]، اقتدار[11]، منزلت[12]، امر مقدس[13] و بیگانگی[14]. این پنج «مقولهٔ بنیادی» پنج جفت یا ضد نیز دارند که در تقابل با آنها معنی پیدا می‌کنند. جامعه[15] ضد اجتماع و قدرت[16] ضد اقتدار و طبقه[17] ضد منزلت و امر دنیوی[18] ضد امر مقدس است و پیشرفت[19] منظری است که چشم ما را به‌بیگانگی می‌گشاید. کل کتاب ۳۵۰ صفحه‌ای نیزبت به‌معرفی این منظرها اختصاص دارد. نیزبت نخست منظری را معرفی می‌کند و سپس نظر هر یک از جامعه‌شناسان را دربارهٔ آن متذکر می‌شود. وی در آغاز کار قبل از آنکه به‌تفصیل

---

1. E. Burke
2. A. Tocqueville
3. L. Bonald
4. W. Maistre
5. T. Carlyle
6. F. Chateaubriand
7. A. Love-Joy
8. unit ideas
9. perspective
10. community
11. authority
12. status
13. sacred
14. alienation
15. society
16. power
17. class
18. profane
19. progress

یکایک این مقولات را حلاجی کند به‌اختصار این منظرها را معرفی کرده است. ما این تعاریف موجز را نقل می‌کنیم:

«اجتماع همان اجتماع محلی است اما از آن فراتر می‌رود و دین و کار و خانواده را نیز در بر می‌گیرد، اجتماع به‌قیود و پیوندهایی اجتماعی اشاره می‌کند که مشخصات آن انسجام احساسی و عاطفی و عمق و پایداری و تنعم روحانی است. اقتدار ساخت و نظم درونی گروه است، اعم از آنکه سیاسی باشد یا دینی یا فرهنگی. منزلت، موقعیت فرد است در سلسله‌مراتب امتیازات و نفوذها که لازمهٔ هر اجتماع یا گروه است. امر مقدس شامل سنت‌ها و هر نوع رفتار غیر عقلانی و دینی و مناسکی است که ارزش آن فراتر از فایدهٔ آن باشد. بیگانگی، منظری تاریخی است که در آن آدمی را می‌توان به‌عنوان موجودی غریبه و انومیک و بی‌ریشه دید که از قیود اجتماع و اهداف اخلاقی رها شده است. هر یک از این ایده‌ها عموماً با آنچه به‌شکل مفهومی ضد آنهاست و به‌نوعی برابر نهاد آنها محسوب می‌شود و این ایده‌ها مفهوم و معنای پایدار خود را در سنت جامعه‌شناختی از آنها کسب می‌کنند، پیوند خورده است. ضد مفهوم اجتماع مفهوم جامعه است و مراد از آن نوعی قیود در سطح غیر شخصی و قرار دادی و کلان است که در عصر جدید رواج یافته و اجتماع را به‌حاشیه رانده است. ضد مفهوم اقتدار در تفکر جامعه‌شناختی، قدرت است که اغلب با نیروی نظامی یا سیاسی یا نظام بوروکراتیک گره خورده است و بر خلاف اقتدار که ناشی از عملکردی اجتماعی است نیازمند مشروعیت است. ضد مفهوم منزلت مفهوم برابری نیست بلکه مفهوم بدیع و تازه و سنجیدهٔ طبقه است. ضد مفهوم امر مقدس مفهوم امر دنیوی است و بالاخره بیگانگی عکس‌برگردان مفهوم پیشرفت است. کسانی همچون توکوویل و وبر از تحولاتی که در اروپا رخ داد ــ یعنی صنعتی شدن و دنیوی شدن و برابری و دمکراسی مردمی ــ به‌این نتیجه رسیدند که حاصل این تحولات پیشرفت اجتماعی و اخلاقی نبوده است، بلکه نتیجهٔ آن بیگانگی آدمی از آدمی و از ارزشها بوده است. کسانی دیگر این تحولات را به‌عنوان پیشرفت ستودند.» (نیزبت ۱۹۶۶، ص ۶۹۷).

قدم بعدی نیزبت آن است که نسبت منظرهای پنجگانه را با سه جریان عمدهٔ سیاسی دوران معاصر یعنی به‌قول خود وی لیبرالیسم و محافظه کاری و رادیکالیسم

مشخص می‌سازد. لیبرالها طرفدار روشنگری هستند و محافظه‌کاران ضد آن و رادیکالها طرفدار فراتر رفتن از آن. طبق این طرح باید با تسامح بسیار دورکیم را محافظه‌کار و وبر را لیبرال و مارکس را رادیکال بنامیم. اما نیزبت ضمن پذیرش صوری این تقسیم‌بندی اساساً آن‌را رد می‌کند. از نظر وی هر جامعه‌شناس خوبی جبراً محافظه‌کار است زیرا اگرچه وی جامعه‌شناسی را فرزند عاصی روشنگری می‌داند اما معتقد است که قرن هجدهم قرن روشنگری و «قرارداد» است و قرن نوزدهم قرن کشف «اجتماع». جامعه‌شناسی بر خلاف آنچه همگان می‌پندارند راوی گذر از گماین‌شافت به‌گزل‌شافت نیست، زیرا قرن هجدهم است که قرن واقعی گزل‌شافتی است. جامعه‌شناسی‌ای که در قرن نوزدهم به‌شکوفایی رسید کاشف این معناست که گزل‌شافتِ قرن هجدهم یعنی درافتادن به‌آنومی و ازخودبیگانگی و گرفتار آمدن در بوروکراسی و درغلتیدن به‌تلهٔ قدرت و ظهور فردگرایی و زوال فرهنگ و سلطهٔ بازار و به‌طور کلی متلاشی شدن عواطف بشری و جز آن. وی با نقل سخنی موجز از دیزرائیلی[1] که رنگی مسیحی دارد کل این جریان را خلاصه می‌کند: «در جامعهٔ مدرن همسایه معنا ندارد.» (همانجا، ص ۵۲).

روشن است که از نظر نیزبت جامعه‌شناسی یعنی همان علم‌الاخلاقی که باید با نقد از گزل‌شافت مجدداً آدمیان را به‌ارض موعود گماین‌شافت برساند. وی استادانه با چرخاندن و پیچاندن آرای جامعه‌شناسان کلاسیک بر آن است تا اثبات کند که کشف «اجتماع» مؤخر به کشف «جامعه» است و در نتیجه باید از جامعه گذر کرد و به‌اجتماع رسید. جالب نظر آن است که این محافظه‌کار آمریکایی بهتر و مستدل‌تر از هر پرخاشگرِ مغشوش جهان سومی توانسته است از جامعه‌شناسی برای خدمت به‌رجعت به گذشته در آینده استفاده کند: نظریهٔ ازخودبیگانگی مارکس و حتی حملهٔ او به‌سرمایه‌داری افسارگسیخته مستحب است، زیرا کمونیسم مارکس در واقع همان رسیدن به گماین‌شافت است؛ وبر گسترش عقلانیت را «قفس آهنین» خواند و در جستجوی رهبر فرهمندی بود که با هالهٔ تقدس خود این قفس را بشکند؛ زیمل با توصیف نگرش دلزده و شمارشی شدن زمان درونی و بیرونی و رواج پول مصایب جامعهٔ مدرن را که چکیدهٔ آن کلانشهر است نشان داد و مقولهٔ «تراژدی فرهنگ» او نشان زوال فرهنگ است و جز آن.

---

1. B. Disraeli

همان‌طور که متذکر شدیم مقولهٔ بنیادی نیزبت «اجتماع» است. وی می‌نویسد: «مهمترین و گسترده‌ترین 'مقولهٔ بنیادی' در جامعه‌شناسی اجتماع است. کشف مجدد اجتماع بدون تردید مهمترین تحول در تفکر اجتماعی قرن نوزدهم بود. تحولی که فراتر از قلمرو جامعه‌شناسی رفت و به‌حیطه‌هایی همچون فلسفه و تاریخ و علم کلام نیز گسترش یافت تا به‌یکی از درخشانترین مضامین نوشته‌های تخیلی قرن بدل شود. به‌سختی می‌توان ایدهٔ دیگری یافت که به‌وضوح، تفکر اجتماعی قرن نوزدهم را از قرن قبلی خود یعنی قرن عقل متمایز سازد.» (نیزبت ۱۹۶۶، ص ۴۷).

نیزبت قسمت اعظم فصل مربوط به«اجتماع» را در کتاب خود به‌برداشت دورکیم از اجتماع اختصاص می‌دهد که نام آن «اجتماع به‌عنوان روش‌شناسی» است. نیزبت می‌نویسد: «انحرافات و جنون و قانون و دین و اخلاق و رقابت اخلاقی را دورکیم با روش‌شناسیی مورد تحقیق قرار داد که بر ارجحیت اجتماع مبتنی بود.» (همانجا، ص ۸۳).

نیزبت پیشتر می‌راند: «آشکار است که دورکیم نه‌فقط جامعه‌شناس اجتماع است بلکه معرفت‌شناس و متافیزیسین اجتماع نیز هست.» (همانجا، ص ۹۷). اگر چنین باشد نیزبت چگونه می‌تواند آن به‌اصطلاح رگهٔ پوزیتیویستی در تفکر دورکیم را با ادعاهایی که می‌کند، آشتی دهد. دیدیم که مسترویچ برای توجیه «عقل‌گریزی» دورکیم به«تشابه» تفکر او با شوپنهاور پناه برد. اما نیزبت در زمانی می‌نوشت که شوپنهاور خردگریز و زیبایی‌گرا به‌همدستی فکری با فاشیسم متهم بود. اشتفان کورنر در کتابی که دربارهٔ کانت در همان سالها نوشت در مورد شوپنهاور گفت: «دست بردن در فلسفهٔ کانت به‌این شیوه، آن هم به‌وسیلهٔ کسی که خود را تنها وارث به‌حق او می‌دانست [منظور شوپنهاور است] بزرگترین توفیق و بالاترین افتخار نهضت عظیم اروپا را که به‌روشنگری معروف است به‌یکی از پایه‌های مکتب مخالفت با عقل و خردستیزی مبدل کرد. در واقع، در پاره‌ای از گفته‌های شوپنهاور طنین دوردست کوس وحشیگریهای قرن بیستم به‌گوش می‌رسد.» (کورنر[1] ۱۳۶۷، ص ۲۰۱).

1. S. Körner

مسترویچ از آنجا که شوپنهاور را نیای علم تجربی می‌دانست سهل و ساده رابطهٔ دورکیم با روشنگری را قطع کرد. اما نیزبت در کتابی که یک سال قبل از سنت جامعه‌شناختی در مورد دورکیم انتشار داده بود، آشکارا به‌شیوهٔ خود، به‌پیوند دورکیم با روشنگری اشاره کرده بود (نیزبت، ۱۹۶۵). وی می‌نویسد: «از میان جریانهای فلسفی که دورکیم مستقیماً از آنها در پرورش نظریهٔ اجتماعی خود بهره برد دو جریان اهمیت خاصی دارند:

۱ــ پوزیتیویسم در معنای گستردهٔ آن ــ یعنی روش‌شناسیی که هنگام مطالعهٔ سرشت بشری و جامعه با دقت ارزشهای علمی را به کار می‌برد.

۲ــ محافظه کاری... پوزیتیویسم مستقیماً از روشنگری زاییده شده است و... در عقل‌گرایی و دنیاگرایی با روشنگری شریک است. محافظه کاری به‌مفهوم فلسفی مدرن آن محصول واکنش به‌انقلاب فرانسه و روشنگری است که در اوایل قرن نوزدهم در اروپا پا گرفت. روح آثار دورکیم ــ علمی و عقلانی و پوزیتیویستی ــ متعلق به‌روشنگری است. هدف پایدار دورکیم آن بود که مطالعهٔ علوم انسانی را بر بنیادهایی قرار دهد که به‌اندازهٔ علوم طبیعی فارغ از احساسات و دقیق و از نظر روش‌شناسی استوار باشد. در این کتاب حرفهای بسیاری در مورد تأثیر فلسفهٔ اخلاق و دین و ارزشهای اخلاقی بر تفکر دورکیم گفته خواهد شد. اما نکتهٔ مهم آن است که هرگز نباید از آرزوی مصالحه‌ناپذیر و استوار او برای ایجاد علم رفتار انسانی غافل شد. این نکته در مورد هر آنچه وی نوشت صادق است. او بسیاری از ارزشهای دینی و سیاسی محافظه کاران را پذیرفت اما جوهر روش‌شناختی آثار او ملهم از متفکران روشنگری و کل نسلهای عقل‌گرایان در قرن نوزدهم بود که برای آنها مطالعهٔ علمی جامعه هدف اساسی بود.» (همانجا، ص ۲۴).

به گفتهٔ نیزبت، دورکیم در تدوین نظریهٔ اجتماعی خود از دو جریان عمده که معارض یکدیگر بوده‌اند تأثیر پذیرفته است. لازمهٔ گفتهٔ نیزبت این است که دورکیم نخست نظریه‌ای اجتماعی داشته باشد و سپس عناصری از این دو جریان متضاد را در آن ادغام کند. اما زمانی که نیزبت سعی می‌کند چگونگی تأثیرپذیری دورکیم را شرح دهد درمی‌یابیم که اگر این عناصر متعارض را از آن کسر کنیم دیگر چیزی از نظریهٔ دورکیم باقی نمی‌ماند. روح آثار دورکیم و «روش» او پوزیتیویستی و زاییدهٔ

روشنگری است و بدنهٔ نظریهٔ او محافظه کار که جریانی ضد روشنگری است. با این وصف اگر نیزبت ادعا می‌کرد که دورکیم به‌شیوهٔ هگلی دو جریان معارض با یکدیگر را ترکیب کرده و سنتز جدیدی ساخته است، سخن او به‌هرحال می‌توانست منطقی داشته باشد؛ اما نیزبت چنین ادعایی نمی‌کند و نمی‌تواند هم بکند چون دورکیم هگلی نیست. یگانه راهی که برای نیزبت به‌عنوان محافظه کاری خوب باقی می‌ماند این است که عقل روشنگری را به‌روش فروبکاهد و آن‌را خادم اهداف محافظه کارانه گرداند.

ما قبلاً شاهد بودیم که مسترویچ نیز تن به‌این امر داده بود یعنی آشتی دادن علم تجربی با خردگریزی.

نیزبت در کتاب بعدی خود سعی کرد رابطهٔ کل جامعه‌شناسی و مآلاً دورکیم را با روشنگری کلاً قطع کند. این کتاب جامعه‌شناسی به‌عنوان شکلی هنری نام دارد (نیزبت، ۱۹۷۶). در این کتاب که زمانی نوشته شد که پوزیتیویسم به‌بن‌بست رسیده بود و اکثریت دانشمندان از آن فاصله گرفته بودند نیزبت نقش ابزاری علم را نیز کم‌رنگ کرد و سعی کرد تا تفاوت میان جامعه‌شناسی و هنر و حتی میان علم و هنر را از میان ببرد. وی نوشت: «دو نکتهٔ غایی را باید مورد تأکید قرار داد: نخست، بنیاد اخلاقی جامعه‌شناسی جدید و دوم چهارچوب شهودی یا هنریِ تفکری که در محدودهٔ آن به‌نظریه‌های اساسی جامعه‌شناسی دست یافته‌اند... جامعه‌شناسان بزرگ هرگز نه از فیلسوف اخلاق بودن بازایستادند نه از هنرمند بودن... باید به‌ضد علم‌گراییِ بیهوده تأکید کنیم. هیچ‌یک از آرایی که جزو اساس تفکر جامعه‌شناختی معاصر محسوب می‌شود، در نتیجهٔ تفکر 'حل مسایل'[1] به‌دست نیامده است، بلکه آنها جملگی بدون استثنا نتیجهٔ فرآیند تفکر خیالی و بصیرانه و شهودی هستند، تفکری که آفرینندهٔ آن همانقدر که عالِم است، هنرمند نیز هست. آیا می‌توان باور کرد که تقسیم‌بندی تونیس یعنی گماین‌شافت و گزل‌شافت و شهود وبری عقلانی شدن و تصویر زیمل از کلان‌شهر و نظرگاه دورکیم دربارهٔ آنومی، از تحلیل منطقی-تجربی که امروزه باب شده است، حاصل شده باشد... اینان حل‌کنندهٔ مسایل نبودند بلکه هر یک با شهودی عمیق و ادراک تخیلی ژرف به‌جهان اطراف خود واکنش نشان

---

1. problem solving thought

دادند، درست همان‌طور که هنرمند به‌جهان اطرافش واکنش نشان می‌دهد، آنان نیز به‌آگاهی درونی و نیمه‌آگاه خود عینیت بخشیدند... ترکیب خلاق آرایی که اساس خودکشی است، از شیوه‌هایی حاصل شده است که شباهت بیشتری به‌آرای هنرمندان دارد تا آرای داده جمع‌کن‌ها و منطقیون و تکنولوژیستها... اگر شهود هنرمندانه را از [مقالات زیمل] «بیگانه» و «رابطهٔ دوگانه»[1] و «مخفی‌کاری»[2] بگیرید تمام مایهٔ حیات را از آنها گرفته‌اید.» (نیزبت ۱۹۶۶، ص ۲۰ـ۱۹).

نیزبت در زمانی می‌نوشت که هرچند آکادمیای جامعه‌شناسی آمریکا به‌روش پوزیتیویستی چسبیده بود اما تحول فلسفهٔ علم، کاربرد روش پوزیتیویستی حتی در حیطهٔ علم طبیعی را نیز مورد شک و تردید قرار داده بود. مکتب وین که شاخصترین مکتب پوزیتیویستی در قرن بیست بود در استقرار مبانی پوزیتیویسم شکست خورده بود. این مکتب بر آن بود که با توسل به‌نظریهٔ زبانی به‌رد متافیزیک بپردازد. نظریه‌ای که بر مبنای آن گزاره‌هایی را که نتوان به‌آزمون سپرد، بی‌معنا هستند. این مکتب از آنجا که به‌وحدت روش در علوم انسانی و طبیعی قایل بود می‌کوشید تا بر خلاف آنچه کنت گفته زبان علوم «بالاتر» را در سلسله‌مراتب علوم به‌زبان علوم «پایین‌تر» که از نظر آنها عبارت از فیزیک باشد تقلیل دهد تا بتواند آنها را آزمون‌پذیر کند. فلاسفهٔ مابعد امپریست[3] که از جملهٔ آنها می‌توان به‌پوپر و لاکاتوش و تاماس کوون و فیرابند اشاره کرد، با تردید در ملاک و مناط با معنا بودن و نحوهٔ انطباق نظریه با امر واقع این مبانی را مورد شک و تردید قرار دادند. هرچند در مورد رابطهٔ برخی از این فلاسفه با پوزیتیویسم چند و چون بسیار کرده‌اند[4]، اما حملهٔ آنها به‌پوزیتیویسم کارگر افتاد[5]. نکتهٔ مورد توجه آن است که حملهٔ این فلاسفه از درون خود علم طبیعی صورت می‌گرفت نه از برون آن. زیرا متفکران بسیاری که عموماً متفکران آلمانی بودند یا روش پوزیتیویستی را قابل اطلاق کامل

---

1. dyad 2. secrecy 3. post-empiricist

۴. رک. مناقشهٔ میان آدرنوـهابرماس از یک‌سو و پوپرـهانس آلبرت از سوی دیگر، (آدرنو ۱۹۷۶).

۵. نیزبت در کتاب خود اشاره‌ای به‌تاماس کوون می‌کند، از آنجا که آثار کوون تن به‌قرائتهای مختلف و گاه متضاد می‌دهد، تردیدی نیست که قرائت نیزبت جزو غیرعقلانی‌ترین و غیرعلمی‌ترین قرائتها از آثار کوون به‌شمار می‌رود.

به‌علوم انسانی نمی‌دانستند (مکتب تفهمی هرمنوتیکی قدیم) یا اساساً پوزیتیویسم را به‌عنوان جهان‌بینی تکنوکراتیک مردود می‌دانستند. اما جامعه‌شناسان پوزیتیویستی که قصدشان ایجاد اتحاد روش در علوم طبیعی و انسانی بود، یا از گفته‌های آنان خبر نداشتند یا آن گفته‌ها را خیالبافی ضد علمیی بیش نمی‌دانستند. اما حملهٔ فلاسفهٔ علم به‌پوزیتیویسم به‌دلیل آشنایی آنها با منطق علوم طبیعی، بیشتر کارگر افتاد. ذکر این نکته جالب است که اصحابِ مکتبِ هرمنوتیک و ناقدان «روش علمی» نیز که می‌خواستند علوم انسانی را از تخطی «روش» محافظت کنند از تحولی که در فلسفهٔ علم رخ داده بود خبر نداشتند و به‌همین سبب روش را با پوزیتیویسم و استقرا یکی می‌دانستند. فی‌المثل گادامر که کتاب حقیقت و روش (گادامر ۱۹۷۵) را در سال ۱۹۶۰ به‌چاپ رساند، هنوز گمان می‌کرد که یگانه روش علمی استقرا و پوزیتیویسم است و حتی می‌ترسید که نکند کتاب او نتواند از پس امواج جدید خیزش پوزیتیویسم برآید. گادامر استقرا را یگانه روش علمی در علوم طبیعی می‌انگاشت و کتاب خود را با بررسی «منطق» جان استوارت میل که فصل پایانی آن به‌علوم انسانی یا اخلاقی اختصاص دارد شروع می‌کند. گادامر می‌نویسد: «هدف میل آن نیست که منطق منحصر به‌فرد علوم انسانی را بازشناسد، بلکه مقصود وی آن است که نشان دهد روشهای استقرایی که اعتبار خود را در تمامی دانشهای تجربی نشان داده است در علوم انسانی نیز معتبر است.» (گادامر، همانجا، ص ۵). گادامر با تسری این روش به‌علوم انسانی به‌شدت مخالف است. اما کماکان فکر می‌کند که منطق استقرا در علوم طبیعی کاملاً معتبر است. فی‌المثل وی بیکن[1] را می‌ستاید زیرا که «روشهای استقرایی او بر آن است که بر شیوه‌های نامنظم و مغشوشی که تجربهٔ روزانه بر اساس آنها جریان دارد، غلبه کند.» (گادامر، همانجا، ص ۳۱۲). شاید عده‌ای ایراد بگیرند که هدف گادامر حمله به«روش» بوده است و محتوای این روش اعم از آنکه استقرایی و پوزیتیویستی باشد یا غیر تفاوتی نمی‌کند. این گفته یک‌سونگر است زیرا فلسفهٔ علم جدید با طرد پوزیتیویسم عناصری از هرمنوتیک را در خود ادغام کرد. فی‌المثل چارلز تیلور[2] می‌نویسد: «زمانی که از چرت پوزیتیویستی خود بیدار شویم درمی‌یابیم که هیچ‌یک از این

---

1. F. Bacon
2. Ch. Taylor

مشخصات، دیگر به‌علوم طبیعی هم تعلق ندارند و این دو علم [علوم انسانی و طبیعی] از نظر روش‌شناسی به‌وحدت رسیده‌اند. اما نه به‌این سبب که بنا به گفتهٔ پوزیتیویسم جایی عقلانی برای هرمنوتیک وجود ندارد، بلکه کاملاً به‌جهت عکس یعنی به‌این سبب که همهٔ علوم به‌طور برابر هرمنوتیکی هستند. قضایا به‌نحو عجیبی برعکس شده است. گارد کهنسال طرفدار دیلتای که شانه‌شان بر اثر سالها مقاومت در برابر تجاوز علم طبیعی پوزیتیویستی خم شده است با عقب‌نشینی مخالفانِ سلطهٔ هرمنوتیک سر بالا می‌گیرند.» (تیلور ۱۹۸۰، ص ۲۶). البته خود تیلور در ادامهٔ مقاله با سلطهٔ کامل هرمنوتیک مخالف است و حق هم با اوست، اما تردیدی نیست که عناصری از هرمنوتیک وارد علوم طبیعی شده و در عوض یافته‌های فلسفهٔ جدید علم که با طرد پوزیتیویسم حاصل آمده است در علوم انسانی به‌کار گرفته شده‌اند، مفاهیمی از قبیل «طرح تحقیقاتی» و «پارادایم» از این جمله‌اند.

اکنون به‌اجمال به‌این نکته می‌پردازیم که فلاسفهٔ علم چگونه به‌سلطهٔ پوزیتیویسم پایان دادند[1].

بنیان کار پوزیتیویسم بر استقرا استوار است. در استقرا علم با مشاهده شروع می‌شود. مشاهده‌گر باید انسانی سالم و به‌هنجار باشد و ذهن خود را از هر نوع تعصب و پیش‌داوری پاک کرده باشد. گزاره‌هایی که این پرسشگر دربارهٔ جهان می‌گوید به‌کمک حواس او حاصل می‌شوند. بنیان معرفت علمی همین گزاره‌هاست یعنی گزاره‌هایی که بر مبنای مشاهده گرد آمده‌اند. روشن است که هر گزارهٔ علمی گزاره‌ای منفرد[2] است. و این گزاره‌ها حاصل گزارش گزارشگری است که در زمان و مکان خاصی به‌واقعهٔ خاصی برخورده و آن‌را ثبت کرده است. اما گزاره‌های علمی چنین نیستند. «آب در صد درجه به‌جوش می‌آید» به‌زمان و مکان و واقعهٔ خاصی اشاره نمی‌کند، بلکه مقصود آن همهٔ آبهاست. بنابراین گزاره‌های علمی گزاره‌های عام[3] هستند. علم حرکتی است که از مشاهده و تجربه و گزارش گزاره‌های منفرد شروع می‌شود تا به‌گزاره‌ای عام برسد، هنگامی که به‌این گزارهٔ عام

---

۱. در حال حاضر کتابهای متفاوتی در مورد فلسفهٔ علم به‌زبان فارسی موجود است. از جمله می‌توان به‌کتاب زیر مراجعه کرد: چیستی علم، اِ چالمرز، ترجمهٔ سعید زیباکلام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

2. singular statement

3. universal statement

رسیدیم هدف علم حاصل شده است. زیرا که دیگر بر مبنای آن می‌توانیم دست به‌تبیین[1] و پیش‌بینی[2] بزنیم. اصحاب استقرا بر آنند که با این ترتیب اگر شرایطی خاص فراهم آید، می‌توانیم از تعدادی گزاره‌های منفرد و مشاهده‌ای به‌قانونی عام دست بیابیم، این شرایط از نظر آنها چنین است:

۱ــ تعداد گزاره‌های مشاهده‌ای که بنیان تعمیم قرار می‌گیرند باید زیاد باشد.

۲ــ مشاهده باید تحت شرایط بسیار متنوع و گوناگونی انجام گیرد.

۳ــ هیچ گزارهٔ مشاهده‌ای مورد قبولی نباید با قانون عام استنتاج شده مغایرت داشته باشد. (چالمرز[3] ۱۹۷۶، ص ۴).

اگر این سه شرط برآورده شد، می‌توانیم از امور واقع مشاهده‌شده به‌قوانین و نظریه‌ها برسیم. این جریان را استقرا می‌نامند. اما چگونه می‌توان بر اساس قوانین و نظریه‌ها دست به‌تبیین و پیش‌بینی زد؟ در اینجاست که از روش قیاس استفاده می‌کنند، اما باید توجه نمود که قیاس ابزاری بی‌طرف است. این امر از آن حیث اهمیت دارد که اصحاب استقرا فقط مشاهده و تجربه را منشأ معرفت و اعتبار آن می‌دانند. فرمول کلی رسیدن به‌پیش‌بینی و تبیین را می‌توان چنین ترسیم کرد:

۱ــ قوانین و نظریه‌ها (که خود حاصل استقرا هستند)

۲ــ شرایط

۳ــ تبیین و پیش‌بینی

اما اصحاب استقرا باید اثبات کنندکه روش آنها مدلل و موجه است. آنان به‌دو شکل می‌توانند این امر را به‌اثبات برسانند. نخست از راه منطق قیاس و دوم از راه تجربه.

اگر اصحاب استقرا بخواهند با توسل به‌منطق قیاس آرای خود را اثبات کنند با اشکال مواجه خواهند شد.

منطق قیاس بر این مبنا استوار است که اگر صغرا و کبری درست باشند نتیجه نیز درست خواهد بود. اما استقرا چنین نیست زیرا ممکن است صغری و کبرای استدلالی استقرایی درست باشد اما نتیجهٔ آن غلط از آب درآید و هیچ نوع تناقضی نیز پیش نیاید. تصور کنید که کسی تعداد بسیار زیادی کلاغ مشاهده کرده باشد و همهٔ آنها سیاه بوده باشند، اما از این امر نمی‌توان نتیجه گرفت که همهٔ کلاغها سیاهند، زیرا هیچ دلیل «منطقی» وجود ندارد که فردا کسی با کلاغ غیر سیاه مواجه نشود.

---

1. explanation 2. prediction 3. A. Chalmers

همان‌طور که هیوم سالها قبل نشان داده است و گفتهٔ او به«مسئلهٔ استقرا» مشهور شده است اگر اصحاب استقرا بخواهند منطق خود را با توسل به‌تجربه اثبات کنند باز با شکست روبرو خواهند شد، زیرا لازمهٔ این امر آن است که آنان مدعی شوند که استقرا در موقعیت‌های ۱ و ۲ و ۳ و... موفقیت کسب کرده است و سپس نتیجه بگیرند که استقرا روشی کاراست. اما این روش خود متکی به‌استقراست و از استقرا برای اثبات صحت استقرا نمی‌توان استفاده کرد.

ابطال‌گرایان به‌سبب همین معضلات به‌استقرا حمله می‌کنند، علم با مشاهده شروع نمی‌شود و شاهد این مدعا منطق اکتشاف علمی و تاریخ اکتشافات علمی است. از نظر ابطال‌گرایان وجود نظریه مقدم بر دست زدن به‌هر نوع مشاهده‌ای است. نظریه ما را به‌طرف مشاهده راهنمایی می‌کند و نظریه‌ها حدسهایی بزرگ هستند و منشأ و خاستگاه آنها به‌لحاظ علمی کوچکترین اهمیتی ندارد. منتهی این حدسیات باید به گونه‌ای تدوین شوند که خصوصیت ابطال‌پذیری داشته باشند. ابطال‌گرایان بر خلاف پوزیتیویستهای مکتب وین ملاک علم را در حیطهٔ معنا جستجو نمی‌کنند، بلکه ملاک تشخیص علم از غیر علم را ابطال‌پذیری نظریه‌های علمی می‌دانند بدون اینکه معتقد باشند آنچه علمی نیست بی‌معناست. دیدیم که به‌لحاظ منطقی امکان ندارد که با استفاده از مشاهده به‌قانونی کلی دست یابیم، اما ابطال‌گرایان ادعا می‌کنند که به‌لحاظ منطقی کاملاً معتبر است که با گزاره‌ای مشاهده‌ای به‌عنوان صورت قضیه بتوانیم باطل بودن نظریه‌ای را استنتاج کنیم. فی‌المثل اگر قویی سیاه بیابیم می‌توانیم نظریهٔ کلی «همهٔ قوها سفیدند» را ابطال کنیم.

صورت قضیه: قویی که سفید نبود در زمان t و در مکان x مشاهده شد.

نتیجه: همهٔ قوها سفید نیستند.

این استنتاج، استنتاجی معتبر است.

پیشرفت علم ناشی از آن است که حدسیات بزرگ ابطال می‌شوند و جا را برای ارائه نظریه‌های جدیدتر آماده می‌سازند. اما ابطال‌گرایان نیز از دوسو مورد حمله قرار گرفتند. ۱ــ به‌لحاظ تحول تاریخی علم. ۲ــ به‌لحاظ منطقی. کسانی از جمله فیرابند گفتند که پیشرفت علم هیچ‌گاه بر اساس ابطال‌پذیری رقم نخورده است و شرحی که پوپر از پیشرفت علم به‌دست می‌دهد کاملاً دلبخواهی است، عوامل

بسیاری از جمله عوامل سیاسی و ایدئولوژیک در پیشرفت علم دخالت دارند که باید در هر مورد خاصی دست به‌تحقیق زد. اما ایراد دوم بر آن است که به‌منطق ابطال‌پذیری حمله کند. خود پوپر نیز از این قضیه آگاه بوده و مدام سعی کرده است که در صدد رفع این نقیصه برآید. مسئله آن است که اگر نظریه مقدم بر مشاهده باشد، چگونه می‌توان گزاره‌ای مشاهده‌ای و یا به‌قول پوپر «گزاره‌ای پایه»[1] یافت، که نظریه‌ای را ابطال کند، از کجا معلوم که خود این گزارهٔ پایه، گزارهٔ قطعی[2] باشد. وی به‌همین سبب در کتاب منطق اکتشاف علمی (پوپر ۱۹۶۸، فصل پنجم) به‌بحث در مورد چگونگی گزاره‌های پایه می‌پردازد. وی میان دو نوع گزاره تفاوت می‌گذارد. ۱ــ گزاره‌هایی که ناشی از تجربهٔ ادراکی مشاهده‌گر فردی است و ۲ــ گزاره‌های مشاهده‌ای عمومی[3]. از نظر پوپر دومین نوع گزاره است که باید در علم از آن یاری گرفت اما چگونه می‌توان از گزارهٔ نوع اول به‌گزاره نوع دوم رسید. پوپر می‌نویسد: «گزاره‌های پایه نیازمند تصمیم و توافق هستند.» (پوپر، همانجا، ص ۱۰۶) و بنابراین می‌توان افزود نیازمند نوعی تفسیر هستند. دشواریهایی از این قبیل سایر علما را بر آن داشت تا الگوهایی به‌لحاظ منطقی مستحکمتر و به‌لحاظ تاریخی و وضعیت فعلی واقع‌گرایانه‌تری ارائه دهند. منتهی این تلاشها معطوف به‌آن نبود که به‌طرف نوعی عینی‌گرایی پوزیتیویستی بهتر بگرایند بلکه متوجه آن بود که از هرمنوتیک عقلانی‌تری در الگوهای علمی استفاده کنند. ایمره لاکاتوش درصدد برآمد که با ارائهٔ الگوی «طرحهای تحقیقاتی»[4] این دشواریها را برطرف سازد (لاکاتوش ۱۹۷۴). طرح تحقیقاتی دارای یک هسته[5] یا فرضیات بنیادینی است که اساس آن طرح را تشکیل می‌دهند. این طرح نباید ابطال و یا حتی تعدیل شود. این فرضیات بنیادین را کمربند ایمنی[6] فرضیات کمکی احاطه کرده‌اند. نسبت هسته به کمربند ایمنی را می‌توان به‌نسبت مرکز یک دایره به‌محیط آن تشبیه کرد. این طرح به‌دو شیوه تحقیقات آتی را راهنمایی می‌کند. به‌شیوهٔ مثبت[7] و به‌شیوه منفی[8]. شیوهٔ مثبت عبارت از چهارچوبی است که جهات تحول و پیشرفت تحقیق آتی را

---

1. basic statement 2. infaliable
3. public observation statements 4. research programmes
5. hard core 6. protective belt 7. positive heuristic
8. negative heuristic

نشان می‌دهد تا «طرح» بتواند به کشف پدیده‌های جدید و پیش‌بینی‌های جدید نائل گردد، شیوهٔ منفی از «هسته» نگهداری می‌کند و این امر بدان معناست که اگر محققی بخواهد در جریان تحول طرح، چنان تعدیلی در آن بدهد که دیگر طرح بازشناختنی نباشد در واقع خود را از پیروان این طرح جدا ساخته است. یکی از شاخصترین و مهم‌ترین جنبه‌های «طرح تحقیقاتی» لاکاتوش نشان دادن وجود طرحهای تحقیقاتی متکثر در یک لحظهٔ زمانی است. با خواندن پوپر به‌آدمی این احساس دست می‌دهد که گویا در هر زمانی فقط «یک طرح» می‌تواند به‌عنوان طرح علمی پذیرفته شود. اما لاکاتوش معترف است که چنین طرح واحدی نه وجود داشته است و نه وجود دارد. ما همواره در هر علمی (اعم از آنکه فیزیک باشد یا جامعه‌شناسی) با چندین طرح روبرو هستیم. ملاک سنجش لاکاتوش در مورد طرحهای متفاوت آن است که آیا آنها «پیش‌رونده»[1] هستند یا پس‌رونده[2]. طرح پیش‌رونده آن است که بتواند ابعاد جدیدی را کشف کند و گسستهایی را که در «کمربند ایمنی» طرح در اثر حملات سایر «طرحها» رخ داده است، ترمیم کند. طرحی که نتواند از خود دفاع کند و یا ابعاد جدیدی را کشف کند در پایان پس خواهد رفت و از میدان رقابت علمی بیرون خواهد شد. ما از تذکر نکاتی چند در مورد نظریات تاماس کوون و پل فیرابند[3] صرف نظر می‌کنیم، اما این نکته را متذکر می‌شویم که در ساختگرایی هرمنوتیکی تاماس کوون و در آنارشیسم ضد روش فیرابند دیگر اثری از پوزیتیویسم در علوم طبیعی بر جای نمانده است.

اکنون اگر به گفته‌های نیزبت بازگردیم درمی‌یابیم که وی هنگامی که از منابع تخیل جامعه‌شناسی سخن می‌گوید و شهود و بصیرت و اشراق را منشأ الهام نظریه‌پردازی جامعه‌شناختی می‌داند چندان ایرادی به‌او وارد نیست، زیرا چنانکه ملاحظه کردیم پوپر قبل از او داده‌جمع کردن را به‌عنوان منشأ اکتشاف علمی رد کرده بود، و وبر قبل از او (رک. وبر ۱۹۷۰، ص ۱۳۶). هرچند واژگانی که پوپر و نیزبت برای نشان این امر به‌کار برده‌اند با یکدیگر تفاوت دارند، پوپر از واژهٔ معمولی حدس سود می‌جوید و نیزبت از واژه‌های عرفانیِ شهود و بصیرت و

---

1. progressing   2. degenerating   3. P. Feyerabend

اشراق. نیزبت سپس به‌موضوعی اشاره می‌کند که برخی از فلاسفهٔ جدید علم آن‌را مؤکد ساخته‌اند و آن تفاوت میان منطق اکتشاف با منطق اثبات است. وی می‌نویسد: «آثار بی‌شماری در علوم اجتماعی آشکار می‌سازد که نویسندگان آنها تا چه حد در درک تفاوت عظیمی که میان منطق اکتشاف[1] و منطق اثبات[2] وجود دارد، ناتوانند. دومین منطق به‌درستی تابع قواعد و دستورات است اما اولین منطق خیر. یکی از معصیت‌های بزرگ این است که در کتابهای درسی و نظریه‌پردازی تأکید می‌کنند که اولین و حیاتی‌ترین منطق باید به‌طریقی با اطاعت از دستورات دومین منطق به کار خود ادامه دهد. فقط جمود و رکود فکری حاصل این سوءتفاهم است.» (نیزبت ۱۹۷۶، ص ۵). بر این سخن نیزبت تا اینجای کار ایرادی وارد نیست. همان‌طور که گفتیم بر خلاف پوزیتیویستها که قائل به‌قاعده‌مند بودن اکتشاف و یا قائل به‌منطق اکتشاف بودند پوپر و به‌تبعیت از او فیرابند و به‌نوعی می‌توان گفت لاکاتوش و کوون نیز قاعده‌مند بودن اکتشاف را مردود انگاشتند، اما آنها ــ شاید به‌استثنای فیرابند در زمانی که به‌آنارشیسم درافتاد ــ همچون پوزیتیویستها قائل به‌منطق اثبات بودند، هرچند ملاک آنها با یکدیگر تفاوت داشت. فی‌المثل پوپر وقتی استقرا را رد کرد منظورش این نبود که علم را فقط به‌دست شهود رها کند بلکه بر آن بود که عالم باید احکام خود را به گونه‌ای سامان دهد که قابلیت ابطال داشته باشد. فقط زمانی که شهودها و یا به‌قول او حدسیات بزرگ مورد آزمون قرار گرفتند و ابقا[3] شدند می‌توان آنها را کشف علمی نامید وگرنه حدسیاتی بیش نیستند[4]. نیزبت از حمله‌ای که به‌استقرا و پوزیتیویسم شده است استفاده می‌کند اما هیچ نوع ملاکی دیگر را برای تمیز گذاشتن علم از غیر علم به‌دست نمی‌دهد الا توسل به‌نوعی استعاره که بعدها به‌آن اشاره خواهیم کرد. نیزبت در ادامه می‌نویسد: «لازم است به‌جنایاتی که به‌اسم 'اثبات'[5] و 'صدق'[6] و 'اعتبار'[7] در کلاسهای درس زمان ما مرتکب می‌شوند بیاندیشیم.» (نیزبت ۱۹۷۶، ص ۱۶). متنی که نیزبت در آن از این

---

1. logic of discovery
2. logic of demonstration
3. corroborate
۴. می‌توان این نکته را تذکر داد که برخی از دانشمندان به‌ویژه آنان که در پی تحقیق دربارهٔ «روش مصنوعی» هستند قائل به‌منطق اکتشاف هستند.
5. proof
6. verification
7. validation

جنایات سخن می‌گوید چنان مبهم است که مشخص نیست آیا او از کاربرد این مقولات در منطق اکتشاف سخن می‌گوید یا منطق اثبات. اما سخنان دیگر نیزبت ما را وامی‌دارد تا گمان بریم که نیزبت هیچ‌یک از این دو منطق را قبول ندارد، فی‌المثل وی می‌نویسد: «به‌هرتقدیر متفکران شاخص و برجستهٔ آن قرن [قرن نوزدهم] به‌روشنی قرابت میان علم و هنر را بازشناختند و هیچ‌یک از آن متفکران اسیر زنجیرهای دست و پاگیری نشدند که متفکران جوانِ زمانهٔ ما را زندانی خود ساخته است» (نیزبت ۱۹۷۶، ص ۱۶). سبب آنکه گفتیم نیزبت هیچ‌یک از این دو منطق را قبول ندارد آن است که اگر بنا به گفتهٔ خود وی علم و هنر این‌همه با یکدیگر شباهت داشته باشند و او قائل به کاربرد منطق اثبات در علم باشد باید به کاربرد آن در هنر نیز اذعان کند. نیزبت چنین اعتقادی ندارد و احتمالاً کمتر کسی پیدا می‌شود که از صدق‌پذیری یا ابطال‌پذیری نقاشی یا موسیقی سخن به‌میان آورد. لاجرم باید از گفته‌های نیزبت این نتیجه را بگیریم که در حیطهٔ علم هرچه می‌خواهد دل تنگت بگو، اما نیزبت تا این حد نیز بخشنده نیست و این حق را برای عوام‌الناس جامعه‌شناسی یعنی به‌احتمال، برای ۹۸ درصد جامعه‌شناسانی که به‌این کار مشغولند، قائل نیست.

قبل از آنکه کسانی را معرفی کنیم که از نظر نیزبت باید نظریه را بپردازند می‌بایست به‌سراغ یگانه قطعه‌ای از کتاب او برویم که بالاخره وی به‌نوعی بر تفاوت میان علم و هنر نیز اشاره می‌کند. «علاقه‌مندی هنر به‌شکل یا اسلوب[1] همان علاقه‌مندی عالم است به‌ساخت یا نوع[2]. اما هنرمند و درست همانند او عالم، بدواً متوجه منور کردن واقعیت[3] هستند که به‌طور خلاصه کشف ناشناخته‌ها است.» (همانجا، ص ۱۰). باید بگوییم کم نیستند ادیبانی که از واژهٔ ساخت و یا نوع استفاده کرده باشند[4]. در ثانی خود نیزبت فصل سوم کتاب خود را به کشف اسلوب[5] در جامعه‌شناسی اختصاص داده است. به گمان ما پناه گرفتن در چتر استعاره‌ها نتیجهٔ

---

1. form or style
2. structure or type
3. نیزبت از واژهٔ illumination که رنگ عرفانی دارد استفاده می‌کند تا از کلمهٔ خنثی clarification.
4. در نقد ادبی، از واژه ساخت و از واژهٔ type استفادهٔ وافر برده‌اند.
5. style

ناگزیر موضعی است که نیزبت اختیار کرده است. یعنی تقلیل جامعه‌شناسی به‌عرفانیات و اخلاقیات و زیبایی‌گرایی و خلطهایی که وی از بحثهای منطقی می‌کند ناشی از همین موضع است. اما بالاخره چه کسانی باید واقعیت را بیان کنند و ناشناخته‌ها را کشف کنند؟ وی می‌نویسد: «بزرگترین پیشرفتها در جامعه‌شناسی مثل هر علم دیگر زمانی اتفاق افتاده است که مسأله‌ای وسواس‌برانگیز ذهن نابغه‌ای را به‌خود مشغول کرده است.» (همانجا، ص ۱۸). نیزبت نیز همانند هر عقل‌گریز دیگری کار را به‌نتیجهٔ نهایی خود می‌رساند. گفته‌های نابغه یا معلم اخلاق یا استاد خود ملاک خود است و یگانه راهی که برای عوام‌الناس علما باقی می‌ماند فرمان بردن و گوش کردن است. علمی که نیزبت از آن سخن می‌راند مبین جامعه‌ای است که آرزوی بازگشت به‌آن‌را دارد و روشنگری بنیانهای آن‌را سست و ویران کرده است. جامعهٔ ارگانیک کوچکی متشکل از همسایه‌هایی که در آن همه شفیق یکدیگرند و چشم به‌نابغه‌ای دوخته‌اند تا وظایف اخلاقی و اجتماعی آنها را به‌آنها دیکته کند.

در پایان شایسته است که در مورد نسبت علم با هنر نظر یکی از بنیانگذاران جامعه‌شناسی یعنی ماکس وبر را متذکر شویم زیرا که نیزبت نیز به‌آرای او در این مورد اشاره کرده است. وبر در مقالهٔ «پیشهٔ علم» (وبر ۱۹۷۰) در پاسخ به‌آنانی که می‌خواهند بگویند تفاوت علم با هنر در آن است که علم تجربی است اما هنر نیست گفته‌های درخشانی دارد مبنی بر اینکه تاریخ هنر نشان می‌دهد که از آغاز تجربی شدن علم، هنر نیز تجربی شده است و حتی ادعا می‌کند که عالمانی از قبیل گالیله و بیکن توجه به‌تجربه را از لئوناردو داوینچی یاد گرفته‌اند. (همانجا، ص ۱۴۱). وبر می‌نویسد: «بر خلاف این وضعیت [تجربی بودن] که کار علمی با کار هنری در آن شریک است، علم سرنوشتی دارد که آن‌را عمیقاً از کار هنری متمایز می‌سازد. کار علمی ناگزیر از پیشرفت است. در حالی که در قلمرو هنر به‌این معنی پیشرفتی وجود ندارد. حقیقت ندارد که کار هنری یک دوره که روشها و یا به‌عنوان مثال قواعد پرسپکتیو جدیدی ابداع کرده است از نظر هنری بتواند به‌مرحلهٔ بالاتر از دوره‌ای برسد که چنان معرفت و ابزار و قوانینی را نمی‌شناخته است... اثر هنری که دستاوردی اصیل باشد هیچ‌گاه جانشینی نخواهد داشت، هیچ‌گاه کهنه نخواهد شد.

ممکن است افراد از این حیث تفاوت داشته باشند که از لحاظ شخصی اثری هنری را تحسین کنند اما هیچ‌کس قادر نیست بگوید که اثر هنری را اثر هنری دیگری که آن نیز دستاوردی است منسوخ خواهد کرد. اما در علم همه ما می‌دانیم که هر آنچه به‌دست آمده است در طول ده یا بیست یا پنجاه سال منسوخ خواهد شد. سرنوشت علم تابع این قاعده است و این قاعده معنای علم است و علم در قیاس با سایر قلمروهای فرهنگ که همانند هنر هستند تابع آن است. اثر علمی 'کامل' پرسشهای جدیدی مطرح می‌کند و از ما می‌خواهد که از آن فراتر رویم و منسوخش کنیم.» (همانجا، ص ۱۳۸ــ۱۳۷).

نیزبت در کتاب خود قول وبر مبنی بر وجه اشتراک علم و هنر جدید در تجربی بودن را متذکر می‌شود اما از منسوخ شدن علم سخنی به‌میان نمی‌آورد. وی در کتاب سنت جامعه‌شناختی می‌نویسد: وابستگی ما به‌این آرا و خالقان آنها [منظور آرای جامعه‌شناختی است] مشابه وابستگی هنرمندان به‌آرای هنرمندان متقدم است. به‌همان سیاق که رمان‌نویسی همواره می‌تواند از مطالعه و مطالعهٔ مجدد داستایفسکی و جیمز مطالبی بیاموزد ــ جامعه‌شناس نیز می‌تواند همیشه از بازخوانی کتب مردانی مثل وبر و زیمل چیز بیاموزد، و بعداً ادامه می‌دهد «این امر درست مشابه مراجعهٔ هنرمند معاصر به‌مطالعهٔ معماری قرون وسطی و سوناتهای دوران الیزابت و نقاشیهای ماتیس است. این امر جوهر تاریخ هنر است و به‌همین سبب است که تاریخ جامعه‌شناسی از تاریخ علم جداست» (تأکید از ماست) (نیزبت ۱۹۶۶، ص ۲۰). نیزبت بدین طریق راه را بر جستجوی علمی که پوپر آن‌را «جستجوی بی‌پایان» و وبر زودتر از او «پیشرفت بی‌پایان» نام نهاده است می‌بندد و ما را مدام به‌پس بازمی‌گرداند به:اجتماع به‌عنوان روش‌شناسی.

در پایان نکته‌ای را باید متذکر شویم که تا به‌حال آن‌را معطل گذاشته‌ایم ما در اول این بخش ملاک صدق پوزیتیویستها را در مورد آرای دورکیم دربارهٔ خودکشی به‌کار بردیم و مشاهده کردیم که این ملاک بنیان کار دورکیم را متزلزل می‌کند. اما اینک خود از منسوخ شدن نظریه‌های علمی دفاع می‌کنیم. آیا این امر متناقض نیست؟ به‌گمان ما نیست زیرا آثار برخی از جامعه‌شناسان بزرگ را «طرح تحقیقاتی» در معنای لاکاتوشی می‌دانیم. این طرحها به‌همان شیوه‌ای که لاکاتوش

ابراز کرده است به‌کار جامعه‌شناسان می‌آیند هرچند بسیاری از گفته‌های متقدمان اکنون دیگر منسوخ شده باشد. آرای فلاسفهٔ علم مابعد امپریست ابزاری در اختیار ما می‌گذارد که از به‌کار بردن ملاک ابطال‌پذیری قوی یا درافتادن به‌شهود اجتناب کنیم و بدین‌سان همپای علوم دیگر تحقیقات خود را پی گیریم. ریتزر[1] در همین معناست که با استفاده از واژگان تاماس کوون به‌سه «پارادایم» در جامعه‌شناسی حال حاضر اشاره می‌کند: ۱ـ پارادایم دورکیمی ۲ـ پارادایم وبری ۳ـ پارادایم رفتارگرا.

چنین تکثری در نظریه‌های جامعه‌شناسی نوعی وضعیت انتقادی بر مبنای گفتگو و دیالوگ به‌وجود می‌آورد که از یک‌سو از درافتادن جامعه‌شناسی به‌تحجر ممانعت می‌کند و از سوی دیگر باعث جلو رفتن و پیشرفت آن می‌گردد.

اکنون می‌توانیم بگوییم که نظریه‌پردازان نوستالژیکی همچون مسترویچ و نیزبت در قرائت خود از آثار جامعه‌شناسان بزرگ جنبه‌های بنیادی کار آنان را نادیده‌تر می‌انگارند، و بیشتر حرفهای خود را در دهان آنها می‌گذارند، این امر به‌ویژه در مورد دورکیم حادتر است زیرا مسایلی که وی با آنها درگیر می‌شود، درست همان مسایلی است که این‌گونه نظریه‌پردازان به‌آن علاقه‌مندند. اما دورکیم به‌استقرار فردگرایی اخلاقی و همبستگی ارگانیک چشم دوخته است نه به‌گذشته به‌اجتماع. آنتونی گیدنز در مقالهٔ «چهار اسطوره: تاریخ تفکر اجتماعی» ضمن دفاع از مشابهت پروبلماتیک دورکیم با کانت و در پاسخ به‌این نوع بازگشت‌گرایان نوشته است: «در جوامع سنتی آدمیان دچار ستمی هستند که دورکیم اغلب به‌عنوان 'ستم گروهی' از آن نام می‌برد. نه‌فقط با کسانی که از قواعد اخلاقی مستتر در وجدان جمعی منحرف می‌شوند، مدارایی وجود ندارد بلکه تحول اندکی در قابلیت‌ها و تواناییهای فردی به‌وقوع پیوسته است. پیچیدگی فزایندهٔ جامعه افزایش آزادی‌های بشری را باعث شد و در رشد غنای شخصیت فردی تأثیر گذاشت. در چنان موقعیتی اشکال اقتدار اخلاقی که مشخصهٔ انواع جوامع سنتی است منسوخ می‌شود. دورکیم در مخالفت با متفکرانِ محافظه‌کاری که دربارهٔ اجتماع می‌اندیشند مستمراً استدلال می‌کند که دیگر نمی‌توان به‌نوعی از نظام اخلاقی که در زمانهای گذشته وجود داشت بازگشت. رب‌النوعهای کهن مرده‌اند و پرسش زنده کردن آنها

---

1. G. Ritzer

دیگر مطرح نیست.» (گیدنز ۱۹۷۷، ص ۲۱۷). می‌توان گفت که از نظر دورکیم مشکلات عصر حاضر ناشی از ویران شدن اجتماع نیست بلکه ناشی از عدم استقرار کامل جامعه است و وظیفهٔ علمِ جامعه‌شناسی کمک به‌استقرار آن است.

۲. ماکس وبر

اگر مارکس و دورکیم رابطه‌ای اعتدالی با عقل روشنگری داشتند یعنی اساس آن‌را پذیرفتند و در تکمیلِ آن کوشیدند و سعی کردند تا با انتقاد از وضعیت مبتنی بر بیگانگی و آنومی فعلی به‌تحقق آرمانهای روشنگری یاری رسانند، به‌نظر می‌رسد که وبر به‌همهٔ وسوسه‌های افراطی روشنگری تن درداد. مناقشاتی که اکنون بر سر میراث فکری او جریان دارد (اِدن[1] ۱۹۸۴، ترنر و فکتور[2] ۱۹۸۴، ترنر ۱۹۹۳، روث[3] و شلوشتر[4] ۱۹۷۹) چیز تازه‌ای نیست، وی حتی در زمان خود دیگران را واداشته بود که از ظنّ خود یار او شوند، شمه‌ای از افراط و تفریط‌های او را لوییس کوزر[5] بیان کرده و پرسیده است: «وبری که حامی و شارح 'افسون‌زدودگی' و 'اخلاق مسؤولیت' و میهن‌دوستی آلمانی و ستایندهٔ تمام عمر زهد دنیوی و اخلاق پروتستان بود چگونه می‌توانست در خود کششی به‌عاصیان و رانده‌شدگان احساس کند؟ چرا نویسنده خونسرد و منضبط 'پیشهٔ علم' نتوانست همدلی خود را با رندان شوریده‌سر و عارفانِ مشربِ تولستوی پنهان کند؟» (کوزر ۱۹۷۷، ص ۱۴۳).

کوزر در همان کتاب به‌مسئله‌ای اشاره می‌کند که اگرچه به‌سبب نوعی تفسیر پوزیتیویستی و سیاسی پوشیده مانده بود در حال حاضر اعتنای زیادی به‌آن می‌شود، یعنی تأثیری که وبر از مارکس و نیچه گرفته است. وبر گفته بود محققی جدی که نخواهد تأثیر این دو متفکر را در شکل‌گیری فکری خود و قرن حاضر قبول کند خود و دیگران را می‌فریبد. آکادمیای آمریکایی ـ انگلیسی به‌این امر توجه چندانی نکردند و از لحن خود کوزر پیداست که این گفتهٔ وبر را ناشی از احساسات لحظه‌ای او می‌داند نه قضاوت صائب وی.

اما در سه دههٔ اخیر تحقیقات بیشتری دربارهٔ آثار وبر انجام گرفته و فلسفهٔ نیچه

1. R. Eden
2. R. A. Factor
3. G. Roth
4. W. Schluchter
5. L. Coser

اشتهار و نفوذ گسترده‌ای یافته و دربارهٔ رابطهٔ نظریه‌های مارکس و وبر و تحول بعدی آن به‌دست نظریه‌پردازان انتقادی اطلاعات بیشتری جمع‌آوری شده است (ادن ۱۹۸۴، ترنر ۱۹۹۲ و ۱۹۹۳، روث و شلوشتر ۱۹۷۹). جامعه‌شناسی آمریکایی به‌سه دلیل وبر را در برابر مارکس و حتی دورکیم قرار داد.

۱ــ تأکید بر عدم ارزش‌داوری علمی.

۲ــ فردگرایی، جامعه‌شناسی آکادمیک آمریکایی-انگلیسی همانقدر از مقولهٔ وجدان جمعی دورکیم معذب بود که از مقولهٔ طبقهٔ مارکس، زیرا قادر نبود که فردگرایی مستتر در این مقولات را مشاهده کند. ما به‌فردگرایی دورکیم اشاره کردیم، در مورد فردگرایی مارکس نیز می‌توان به‌نظر هانا آرنت[1] مراجعه کرد (برمن[2] ۱۳۷۳، ص ۹۸).

۳ــ تصوری که این جامعه‌شناسان از نظریهٔ عقلانی شدن وبری داشتند و آن‌را درست نقطهٔ مقابل نظریهٔ مارکس در مورد سرمایه‌داری می‌دانستند. این نوع جامعه‌شناسی به‌طور کامل در مورد رابطهٔ وبر با نیچه سکوت کرده بود و احیاناً هرگز آن‌را امری جدی تلقی نمی‌کرد، زیرا که نیچه را ادیبی صاحب قریحه می‌دانست تا فیلسوف و معرفت‌شناسی جدی. بعد از چاپ کتابهای هایدگر و به‌ویژه فوکو بود که جامعه‌شناسی با نظری جدی‌تر به‌نیچه و تأثیر او بر علوم اجتماعی نگاه کرد.

فعلاً رابطهٔ مارکس با وبر مورد توجه ما نیست اما از آنجا که بررسی تأثیر نیچه بر افکار وبر و موضع او در برابر عقلانیت مهم است به‌آن می‌پردازیم. لازم است در اینجا هشداری بدهیم، معمولاً هنگامی که از تأثیر کسی بر کسی سخن می‌گوییم می‌پنداریم که فرد تأثیرپذیرفته مفاهیم مهمی را از مراد خویش برمی‌گیرد و با آنها حداکثر در همان حیطه نکات جدیدی را کشف می‌کند، ولی این نوع تأثیر، تأثیر متفکری برجسته بر محققی است که رأی و نظری از خود ندارد، اما تأثیر متفکری بر متفکر دیگر از این نوع نیست، در این حالت دانشمند با پروبلماتیک یا معضلهٔ متفکر تأثیرگذار درگیر می‌شود در نتیجه پاسخهای او می‌تواند چیزی کاملاً دیگر باشد. وقتی ما از تأثیر نیچه بر وبر سخن می‌گوییم مرادمان این نوع تأثیر است.

---

1. H. Arendt
2. M. Berman

نیچه در دانش طربناک (نیچه ۱۹۷۴) نوشت «هنوز زود است که توانهای هنری و حکمت عملی زندگی با تفکر علمی جمع شوند و نظام ارگانیک والاتری را تشکیل دهند که در قیاس با آن، محققان و پزشکان و هنرمندان و حقوق‌دانانی که ما در حال حاضر می‌شناسیم همچون فسیل‌هایی از اعصار گذشته به‌نظر آیند.» (همانجا، ص ۱۷۳). خود نیچه در نوشته‌های بعد به‌آنچه در این قطعه گفته بود وفادار نماند و با توجه به گسسته بودن نوشته‌های وی می‌توان این گفته را ناشی از جرقه‌ای آنی دانست. اما جمع هنر و حکمت عملی و تفکر علمی اساس حکمت ارسطو را تشکیل می‌داد که خود شاگرد افلاطون بود و او نیز شاگرد سقراط. شاید نیچه نخستین فیلسوفی است که آشکارا با قاتلان سقراط همدلی کرد و او را به‌سبب فاسد کردن جوانان آتن مستحق مرگ دانست، زیرا که سقراط «روش عقلانی» را خلق کرد و «به‌مفاهیم روشن و دانش آگاهانهٔ ناب اعتقاد داشت» و «جریان شدید انتقادی» و «عقلانیت گستاخانه‌ای به‌وجود آورد که جوانان یونانی را فریفت و فاسد ساخت و هنر یونانی را نابود کرد.» (نیچه ۱۹۶۷a، بخش ۱۲، صص ۸۶ـ۸۱). به‌ایجاز می‌توان گفت که نیچه همواره «عقل» را در برابر غریزه می‌نهد و غریزه را همان اراده می‌داند و اراده را نیز ارادهٔ معطوف به‌قدرت می‌داند که هنر والاترین تجلی آن است. نیچه می‌نویسد: «[وارسی] مسئلهٔ قدیمی 'ایمان' و 'دانش' ــ یا روشنتر بگویم غریزه و عقل ــ در حوزهٔ الهیات: یعنی این مسئله که در ارزیابی هر چیز غریزه شایستهٔ مقام والاتری است تا عقل که هر چیزی را بر حسب دلایل، بر حسب 'چرا' یا به‌عبارت دیگر بر حسب صلاح کار و فایده ارزیابی می‌کند و به کار می‌گیرد. این همان مسئله قدیمی اخلاقی است که نخست در شخص سقراط پدیدار شد و دیری پیش از مسیحیت ذهنها را به‌دو دسته تقسیم کرد. سقراط خود با ذوقی درخور استعدادش ــ یعنی ذوق یک‌جدلی زبر دست ــ نخست جانب عقل را گرفت و براستی سقراط در همهٔ زندگی جز خندیدن به‌ناتوانی دردناک همشهریان والاتبار آتنی خویش چه کرد؟ (زیرا آنان مانند همهٔ والاتباران، مردمی غریزی بودند و نمی‌توانستند دلایل کردار خود را بازگویند). اما سقراط سرانجام در خلوت و خفا بر خود نیز خندید: او هنگام بازجویی از خویش در برابر وجدان زیرک خویش همین ناتوانی و گرفتاری را در خود نیز یافت. مگر به‌همین جهت نبود که او خود را

قانع کرد که پس به‌این دلیل نمی‌توان جانب غرایز را رها کرد! باید پایید که هم غرایز به‌حق خود برسند و هم عقل ــ باید از غرایز پیروی کرد اما عقل را باید اغوا کرد تا با دلایل استوار به‌یاری آنها بشتابد. این بود تزویر واقعی آن سخره‌گر بزرگِ اسرارآمیز که وجدان خود را با نوعی خودفریبی راضی می‌کرد: او از خلال احکام اخلاقی، عنصر غیر عقلی را در بن آنها دیده بود. افلاطون که در این‌گونه امور معصومتر و از حقه‌بازیهای عوام بری بود، می‌خواست با به کار گرفتن تمام نیرویش ــ با بزرگترین نیرویی که تاکنون یک فیلسوف صرف کرده است! ــ به‌خود ثابت کند که عقل و غریزه به‌سوی یک هدف، به‌سوی خیر، به‌سوی 'خدا' در حرکتند. و از روزگار افلاطون تاکنون یزدانشناسان و فیلسوفان همه همین قضیه را دنبال کرده‌اند ــ یعنی در امور اخلاقی تاکنون همیشه غریزه (یا به‌قول مسیحیان 'ایمان' یا به‌قول من 'رمه') پیروز بوده است. شاید دکارت پدر عقل‌باوری (و در نتیجه پدربزرگ انقلاب کبیر) را باید از این جرگه جدا ساخت، زیرا او عقل را یگانه مرجع می‌شناخت: اما عقل فقط ابزار است و دکارت سطحی بود.» (نیچه ۱۳۶۲، صص ۱۴۳ــ۱۴۲).

فلسفهٔ خود نیچه شرح و بسط و رویارویی با نیهیلیسمی است که وی آنرا ناشی از متلاشی شدن همین هدف یعنی خیر اعلای افلاطونی مسیحی می‌داند (وی مسیحیت را افلاطون‌گرایی عامهٔ مردم می‌دانست.)

به‌همین سبب است که نیچه فلسفهٔ خود را بازگونهٔ فلسفهٔ افلاطون می‌داند و همچنین خود را «دجّال» (ضد مسیح) می‌نامد. از نظر وی در عصر ما همهٔ آن ارزشهایی که بر مبنای عقل افلاطونی و ایمان مسیحی بنا شده بود بی‌معنا و بی‌ارزش شده‌اند. حقیقت و درستی[1] و خیر[2] و زیبایی[3] که در فلسفهٔ افلاطون تحت عنوان «لوگوس» گرد هم آمده بودند از هم پاشیده‌اند (برای توضیحات بیشتر رک. به‌روزن ۱۹۶۹). نیهیلیسم معاصر نشان ازهم‌گسیختگی کامل و انحرافی است که نخستین عقل‌گرا یعنی سقراط آن‌را در فرهنگ یونانی ایجاد کرد. «اعتقاد به‌مقولات عقل ریشهٔ نیهیلیسم است.» (نیچه ۱۳۷۲، ص ۴۶).

آدمی در شرایط حاضر فقط از دو راه می‌تواند با بی‌ارزش شدن این ارزشها مقابله کند، نخست، پذیرش نیهیلیسم منفعل است یعنی تظاهر به‌بامعنا بودن این

---

1. truth 2. Good 3. beauty

ارزشها در حالی که هر کس در عمق جان خود می‌داند که آنها مضمحل گشته‌اند و در نتیجه، زیستن در سایهٔ هنجارهای معمولی که نیچه آن‌را اخلاق بردگان می‌داند و دوّم، پذیرش نیهیلیسم فعال، یعنی ابراز شجاعانهٔ این امر که این ارزشها نابود گشته‌اند، پذیرش بی‌معنا بودن جهان و معنا کردن مجدد آن به‌یاری هنر.

کافمان[1] یکی از شارحان معتبر نیچه معتقد است که «ابرمرد» کسی نیست که در آینده خواهد آمد و جهان را معنا خواهد کرد بلکه کسی است که با قبول بی‌معنا بودن زندگی به‌زندگی «آری» بگوید و آن‌را از رهگذر هنر معنا کند و مهمتر از آن، خود هنری بزید (کافمان ۱۹۷۴، صص ۳۳۳ــ۳۰۷). آری گفتن به‌زندگی درست نقطهٔ مقابل نه گفتن به‌زندگی و در نتیجه پذیرش نوعی ریاضت است. نیچه اخلاق شوپنهاوری و مسیحی را که طالب جهان‌گریزی‌اند به‌یکسان مردود می‌شمارد، زیرا که مذهب آنها روی بر تافتن از زندگی، تسلی جستن و پناه گرفتن است در حالی که ابرمرد در سخت‌ترین وضعیتها روی از جهان برنمی‌تابد.

اما چه چیزی به‌جهان و وجود معنا می‌دهد، نیچه می‌نویسد: «زندگی کردن و جهان علی‌الابد فقط به‌عنوان پدیده‌هایی زیبایی‌شناختی موجه‌اند» (نیچه A ۱۹۶۷، ص ۵۲). اما منظور نیچه از زیبایی‌شناسی چیزی فراتر از علم زیبایی‌شناسی است، وی معتقد است که «نهایی‌ترین شکل نیهیلیسم این باور است که جهان واقعی وجود ندارد و هرچه وجود دارد 'نوعی ظهور منظرگرایانه'[2] است که ریشهٔ آن در خود ما نهفته است.» (نیچه B ۱۹۶۷، بخش ۱۵). مهمترین عاملی که نیچه را به‌سوی زیبایی‌شناسی می‌راند مسئلهٔ خلاقیت در هنر است، هنرمند از ماده‌ای خام محصولی شگفت خلق می کند. نیچه این تفکر رمانتیک را می‌گیرد و آن‌را به‌نهایت خود می‌رساند، اگر رمانتیکها دیدگاه زیبایی‌شناسی را در برابر علم قرار داده بودند و در قیاس با آن هنر را ترجیح می‌دادند نیچه علم را به‌نوعی هنر سخیف بدل می‌سازد، وی در پاسخ پرسش حقیقت چیست؟ می‌گوید: «سپاه متحرکی از استعاره‌ها و مجازهای مرسل و انواع و اقسام قیاس به‌نفس، در یک کلام: مجموعه‌ای از روابط بشری که به‌نحوی شاعرانه و سخنورانه تشدید و دگرگون و آرایش شده است و اکنون پس از کاربردی طولانی و مداوم در نظر آدمیان امری

1. W. Kaufmann
2. perspectival appearance

ثابت و لازم‌الاتباع می‌نماید. حقایق، توهماتی هستند که ما موهوم‌بودنشان را از یاد برده‌ایم استعاره‌هایی هستند که از فرط استعمال فرسوده و بی‌رمق گشته‌اند، سکه‌هایی که نقش آنها ساییده و محو شده است و اکنون دیگر قطعاتی فلزی محسوب می‌شوند نه سکه‌هایی مضروب» (نیچه ۱۳۷۳، ص ۱۲۶).

مقاله‌ای که قطعهٔ بالا را از آن نقل کردیم یکی از مقالات تازه مهم‌شدهٔ نیچه است که در فضای مابعد مدرن فعلی بسیار مورد توجه قرار گرفته است. در این مقاله نیچه بر آن است تا نشان دهد که مفاهیم، میانجیهای مناسب و درخوری برای باز نمودن اشیای جهان نیستند و حاصل سخن آن است که علم بنیانی ندارد، زیرا علم از هر نوعی که باشد فقط بر مبنای مفاهیم برساخته می‌شود.

نیچه در آغاز مقاله از تعریف عقل شروع می‌کند، عقل ابزار جانوری زیرک است که با چنگ و دندان نمی‌تواند زندگی کند. این جانور به‌سبب ملال و ضرورتهای زندگی ناگزیر است به‌صورتی اجتماعی و در میان گله زندگی کند. اما برای احتراز از جنگ همه علیه همه حقیقت را جعل می‌کند تا با این قانونگذاری زبانی تعریفی معتبر برای اشیا و امور فراهم کند. اما از آنجا که در پی نفع خود نیز هست به‌دورویی و ریا و دروغ نیز متوسل می‌شود. تقابل میان حقیقت و دروغ زمانی به‌وجود می‌آید که آدمی تعاریف و نامها و کلمات «معتبر» را به کار می‌گیرد تا آنچه را غیر واقعی است امر واقعی جلوه دهد. جامعه برای احتراز از این پیامدها به‌دنبال پیامدهای خوش حقیقت می‌رود زیرا که فقط این نوع حقیقت است که حافظ بقای اوست. نیچه می‌گوید که آدمی نسبت به‌معرفت نابی که فاقد هرگونه پیامی باشد بی‌اعتناست، در نتیجه آدمی و به‌همراه او جامعه به‌دورویی و ریا درمی‌غلتند، زیرا که آدمی در اساس جویای نفع و بقای خود است نه رسیدن به‌حقیقت. نیچه سپس پرسشی عمیقتر را مطرح می‌سازد، اگر عقل چنین است «پس قواعد عرفی زبانشناختی چه می‌شوند؟ آیا آنها محصول معرفت‌اند، یعنی ثمرات همان قوهٔ تشخیص حقیقت؟ آیا تعاریف و نامها با اشیا و امور سازگارند؟ آیا زبان، بیان گویا و رسای همهٔ واقعیتهاست؟» (همانجا، ص ۱۲۲).

نیچه می‌گوید که عقل انسانی مستورکننده است نه روشنگر، عقل گمان می‌کند معرفتی حقیقی از جهان به‌ما می‌دهد اما چنین نیست، زیرا هر مفهومی در واقع

چیزی را که می‌خواهد نشان دهد مخدوش می‌کند. نیچه می‌گوید «هر مفهومی برخاسته از برابر دانستن چیزهای نابرابر است» (همانجا، ص ۱۲۵). به‌عنوان مثال برگ را در نظر گیرید، هر برگی با برگ دیگر متفاوت است و مفهوم برگ فقط با حذف این تفاوتها می‌تواند شکل گیرد. مفهوم به‌دو صورت واقعیت را مخدوش می‌کند. ۱ــ به‌واقعیت چیزی را نسبت می‌دهد که واقعیت آن‌را ندارد یعنی مفهوم کلی برگ و ۲ــ عناصری را از واقعیت می‌گیرد که در واقعیت وجود دارد یعنی تفاوت برگها با یکدیگر.

مفاهیم نه‌فقط معرفتی حقیقی از واقعیت به‌دست نمی‌دهند بلکه طرحهایی انتزاعی هستند که تکثر واقعیت را نادیده می‌انگارند. اما مشکل کار در اینجاست که آدمی به‌ابداع مفاهیم بسنده نمی‌کند، بلکه در صدد ایجاد دستگاه علمی بر می‌آید یعنی به‌ساختن «نظامی سلسله‌مراتبی» می‌پردازد که دارای «قوانین، امتیازات و مرزبندیهای کاملاً مشخص است.» این «بنای سترگِ مفاهیم، نشانگر نظم خشک و دقیق مقابر رومی است.» اما این ساخت، نوعی توهم است، تکراری است در مرتبه‌ای والاتر که از همان مخدوش شدن اولیه ناشی شده است. آدمی گمان می‌کند که این نظام، کلیت طبیعت را آشکار می‌سازد در صورتی که خلاقیت و فردیت بی‌منتهای طبیعت از چنگ این مفاهیم می‌گریزد. کل ساختار معرفت بشری مشکوک است و فقط نشان واقعیت محض بشری و بازتاب دلمشغولیهای غریزی اوست. اما آدمی فراموش می‌کند که بنای این ساختمان استعاره‌ای بیش نبوده است. نیچه بر آن است که آدمی فقط با از یاد بردن این جهان است که می‌تواند در آرامش و امنیت و نظم زندگی کند، فقط به‌لطف ایمان راسخ به‌این امر که این خورشید، این پنجره، این میز حقیقتی فی‌نفسه است. «در یک کلام تنها به‌لطف فراموش کردن این واقعیت که او خود جهان را به‌شیوه‌ای هنری خلق می‌کند، آدمی می‌تواند در آرامش و امنیت زندگی کند.» (همانجا، ص ۲۱۹). بنابراین از نظر نیچه زیبایی‌گرایی در کُنه رابطهٔ آدمی با جهان نهفته است. انسان والا کسی است که خطر کند و این امر را بپذیرد و بازیگوشانه در جهان زندگی کند اما در عوض باید تاوان بی‌بنیادی ارزشها و جهان را بپذیرد زیرا دیگر علمی در کار نخواهد بود که هستی او را توجیه کند.

هایدگر سخن نیچه را بدین‌سان خلاصه می‌کند که هنر بیش از حقیقت

ارزشمند است. اگر چنین باشد منظرگرایی، یگانه معرفت‌شناسی است. نیچه وقتی می‌گوید امر واقعی[1] وجود ندارد و هرچه هست تفسیر است به‌همین موضوع اشاره می‌کند. قصد او بر آن است که جهان مابعدالطبیعی را که بر مبنای تفکیک میان خیر و شر و درست و غلط و حقیقت و کذب بنا شده است ویران کند و به‌جای آن تفکیک میان خوب و بد را بگذارد که ملاک تشخیص میان آنها وسعت بخشیدن به‌زندگی و هنرمندی بیشتر است.

بنابراین از نظر نیچه منظرگرایی دو عملکرد مهم دارد. نخست انتقادی و دوّم، اثباتی. بر اساس عملکرد اول، منظرگرایی کلیهٔ معرفت‌شناسیهایی را که با اتکا به‌عنصری اپیستمیک جهان را برمی‌سازند، ویران می‌کند، به‌همین دلیل است که نیچه می‌گوید واقعیتی وجود ندارد، حقیقتی وجود ندارد. منظرگرایی بر اساس عملکرد دوّم، راه را برای بازی خلاق تفسیر باز می‌کند، هرمنوتیکی که قدرت سرنوشت آن‌را تعیین می‌کند نه علم.

وبر در مقالهٔ «پیشهٔ سیاست» (وبر ۱۹۷۰) به‌دو نوع اخلاق اشاره می‌کند. به‌نظر ما بررسی این دو نوع اخلاق، ابزاری در اختیار ما قرار می‌دهد که با آن بتوانیم رویکرد وبر در مورد بسیاری از مسائل از جمله حملهٔ نیچه به‌عقل و دشمنی او با علم و جانبداری او از منظرگرایی را روشن سازیم. وبر می‌نویسد: «باید کاملاً آگاه بود که سبب رفتار اخلاقی می‌تواند دو نوع حکم کاملاً متفاوت و آشتی‌ناپذیر باشد؛ رفتار می‌تواند به‌سبب 'اخلاق غایات مطلق'[2] انجام گیرد و یا به‌سبب 'اخلاق مسؤولیت'[3]» (وبر همانجا، ص ۱۲۰). وبر توضیح می‌دهد که منظور از اخلاق غایات مطلق آن نیست که فرد، مسؤولِ اعمال خود نباشد و هدف از اخلاق مسؤولیت فرصت‌طلبی نیست. با این همه میان این دو اخلاق شکافی پرنشدنی وجود دارد. وبر برای روشن کردن منظور خود مثالی می‌زند «مؤمن به‌مسیح بر آن است که تکلیف خود را انجام دهد و نتایج را به‌دست خداوند رها کند.» اما کسی که در پی اخلاق مسؤولیت است باید در مورد نتایج احتمالی و پیش‌بینی‌پذیر اعمال

1. fact
2. ethics of ultimate ends
3. ethics of responsibility

خود به‌طور عقلانی اندیشیده باشد. مثالهایی که وبر می‌زند روشنگرند. اگر عضو سندیکایی که علی‌الاصول مؤسسه‌ای عقلانی است به‌اخلاق غایات مطلق معتقد باشد، نخواهید توانست او را قانع کنید که اعمال افراطی او منجر به‌واکنش شدید دولت و سرکوبی طبقهٔ او و مانع موفقیتش خواهد شد. اگر کسانی به‌این نوع اخلاق معتقد باشند و نیز مطمئن باشند که مقاصد خیری دارند، اما دست آخر به‌نتایج ناگواری برسند، یقین خواهند کرد که یا دنیا یا حماقت سایر مردمان یا ارادهٔ خداوند مسؤول بوده است نه خود آنان. اما کسی که معتقد به‌اخلاق مسؤولیت است اگر بخواهد دست به‌عملی بزند باید نقائص معمولی مردمان را در نظر گیرد، وبر از قول فیشته فیلسوف آلمانی می‌گوید که او حتی حق ندارد که خوبی و کمال مردم را پیش‌فرض اعمال خود متصور شود. او نباید کاری کند که نتایج اعمال او گریبانگیر دیگران شود زیرا که او باید نتایج آن اعمال را محاسبه کند. وبر می‌گوید که فرد معتقد به‌اخلاق غایات مطلق تا آن حد خود را «مسؤول» احساس می‌کند که نگذارد شعلهٔ مقاصد خیر به‌خاموشی گراید، زنده نگهداشتن این شعله با هر عمل غیر عقلانی که میسر باشد «وظیفهٔ» اوست.

نیچه را «اخلاق‌گرا»[1] خوانده‌اند، یعنی کسی که با پی‌گیری امر اخلاقی قصد کشف جهان‌بینی‌ها و توضیح جهان را دارد. نیچه در اولین کتاب خود زایش تراژدی (نیچه ۱۹۶۸) نشان داد که در زیر ظاهر منطقی و آراستهٔ جهان‌بینی فلسفهٔ یونانی، نبرد و قدرت «دیونوسوسی» و «آپولونی» جریان دارد و در کتاب تبارشناسی اخلاقها (نیچه ۱۹۶۸) متذکر شد که بخش اعظم متون فعلی غربی اعم از آنکه از بعد فلسفی به‌آن بنگریم یا از بعد دینی، مبتنی بر «اخلاق رنجش» یا اخلاق بردگان است. نیچه به‌این سبب تمدن فعلی را نیهیلیست می‌نامد که معتقد است بنیانهای این تمدن فروریخته‌اند در نتیجه عصر جدید عصری است که در آن کل واحدی وجود ندارد که به‌پدیده‌های دیگر معنا بدهد و بنابراین عصری است که در آن رب‌النوعهای متفاوت مجبورند با یکدیگر مبارزه کنند یا به‌عبارت دیگر همهٔ اخلاقها اخلاق غایات هستند.

وبر عصر جدید را چگونه می‌بیند؟ توصیفی که وبر از عصر جدید به‌دست می‌دهد چه شباهتی به‌توصیف نیچه دارد؟

---

1. moralist

اگر به‌دو نوع اخلاقی که وبر از آنها سخن گفت توجه کنیم درمی‌یابیم که این دو نوع اخلاق با دو مقولهٔ جامعه‌شناسی مشهور وی تناظر دارند یعنی عقلانیت صوری[1] و عقلانیت بنیادی یا ارزشی[2]. جامعه‌شناسی وبر برآیند تنش‌آمیز این دو نوع عقلانیت است و اگر به گفته‌های کوزر که در اول به‌آنها اشاره کردیم توجه کنیم درمی‌یابیم که زندگی او نیز برآیند تنش‌آمیز همین دو نوع اخلاق بود: در یک طرف اخلاق دینی و عرفانی و زیبایی‌گرایی و در طرف دیگر اخلاق علمی.

در آنچه در پی خواهد آمد تلاش خواهیم کرد تا به‌عنوان مثال، با توجه به‌تحلیل وبر از اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری و همچنین روند بوروکراتیزه شدن و نسبت آن با روند دموکراتیزه شدن تنش میان اخلاق غایات مطلق و اخلاق مسؤولیت را برجسته سازیم. در پایان سعی خواهیم کرد تا نشان دهیم که چگونه وبر سعی کرد که با یاری «علم» راهی برای برون شدن از این دیالکتیک بی‌فرجام پیدا کند.

وبر بر خلاف نیچه که دست آخر همهٔ فرهنگها از جمله دین را به‌غرایز فردی فرومی‌کاهد، عصر جدید را نتیجهٔ فرآیندهای اعتقادات و جنبشهای دینی می‌داند. از نظر او عقلانیت صوری و اخلاق مسؤولیت که با آن متناظر است نتیجهٔ جریانهایی است که از اصلاح دینی و ظهور آیین پروتستان نشأت گرفته‌اند. منتهی وی معتقد است که وضعیت فعلی نتیجهٔ ناخواستهٔ[3] اخلاقِ غایات مطلق است یعنی اخلاق پروتستانی. اخلاقی که هدف اولیه‌اش تأمین رستگاری مؤمنان بود. وی در کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری (وبر ۱۹۷۶) بر آن است تا نشان دهد که چگونه اخلاق پروتستانی به‌پدیدار شدن روح سرمایه‌داری منجر شد. از نظر وبر کاتولیکها زندگی رهبانی را والاترین نوع زندگی می‌دانستند زیرا که از نظر کاتولیکها امر مقدس با قلمرو امور دنیوی مانعةالجمع بود، زندگی رهبانی کاملاً از زندگی دنیوی جدا بود و رهبانان تمامی زندگی خود را وقف خداوند کرده بودند. کاتولیکها بر آن بودند که کشیشان و سلسله‌مراتب کلیسای مسیحی شفیع و میانجی مردم نزد خداوند هستند و معاصی آنان بدون این شفاعت بخشوده‌شدنی نیست.

---

1. formal rationality
2. substantial rationality
3. unintended consequence

لوتر با حمله به‌پاپ و آیین کاتولیک این میانجیگری را بی‌معنا ساخت و زندگی رهبانی را نیز امری مذموم شمرد. با این همه حتی لوتر نیز برداشتی سنتی از زندگی اجتماعی داشت زیرا کماکان معتقد بود که ایمان منشأ رستگاری است. کالون که پس از لوتر آمد این اعتقاد را نیز کنار گذاشت و فقط یک راه برای اثبات ایمان و احتمال رسیدن به‌فلاح متصور شد: کار. اخلاق کالونی طالب کار مبتنی بر روش و نظمِ این جهانی بود. منظور از این جهانی بودن به‌هیچ‌وجه آن نیست که کالون خود دنیاطلب شده بود بلکه کاملاً برعکس می‌توان گفت که کالون همهٔ دنیای مسیحی را به‌صومعه مبدل کرد، منتهی صومعه‌ای که در آن کار عبادت محسوب می‌شد. اخلاق کالونی از آن جهت غیر سنتی یا حتی ضد سنتی بود که مخاطب آن فرد بود نه امت مسیحی. وبر معتقد است که سه رأی از آرای الهیاتی آیین پروتستان به‌رشد سرمایه‌داری و سرانجام بدون آنکه مسبّبان آن مطلع و یا حتی راضی باشند به‌دنیوی شدن انجامید.

۱ــ اعتقاد به‌قسمت ازلی[1]. یعنی از قبل مقدر شده است که کدام آدمیان رستگار خواهند شد یا به‌ملعنت دچار خواهند آمد. خداوند این سرنوشت را برای آدمیان مقدر کرده است و آدمیان هرگز به‌درک سببِ قسمت خود نائل نخواهند شد، زیرا که فهم کردار خداوند برای آدمی میسر نیست حتی کشیشان بلندمرتبه نیز از درک فعلِ خداوند عاجزند، بنابراین شفاعت بی‌معناست.

۲ــ خداوند خالقِ جهان و بشر است و مقدر کرده است که بشر در زمین زندگی کند بنابراین بشر باید بکوشد تا با کار خود ملکوت خداوند را در زمین مستقر سازد و شکوه و فرّ او را به‌درستی پاس دارد.

۳ــ طبیعت و تن به‌عالم معصیت تعلق دارند و آدمی فقط با لطف الهی قادر است که از چنگال آنها بگریزد و باید که از پی لذت‌جویی و خوشباشی نرود.

وبر استدلال می‌کند نتیجهٔ دستور اول برای مؤمنان بسیار تلخ بود زیرا آنان احساس کردند که بدون یار و یاور در نوعی تنهایی مطلق درونی رها شده‌اند از سوی دیگر برای مؤمنان اهمیت وافر داشت که بدانند آیا جزو رستگارشدگان هستند یا خیر، اما آیین کالون هیچ راهی برای اطلاع از این امر برای آنان باقی نگذاشته بود. مؤمنان که با این وضعیت روبرو شده بودند ناگزیر شدند راهی را

---

1. predestination

برگزینند که با این دستور منافات داشت. آنان تسلیم این وسوسه شدند که علائم رستگاری را در همین جهان بیابند. دستور دوّم و سوم به‌آنان کمک کرد، زیرا که این دستورها آنان را از زندگی رهبانی و عرفانی بازداشته و به کار تشویق کرده بود. مؤمنان وظیفهٔ روزمرهٔ خود را تکلیف الهی تلقی کردند و با این گمان که با کار خود به فر و شکوه الهی می‌افزایند با شدت و حدت به کار پرداختند و چون از مصرف و خوشگذرانی بر حذر شده بودند بر اثر کار بی‌امان آنان ثروت عظیمی انباشته شد و دست آخر صومعهٔ بزرگی که کالونیسم ساخته بود به کارخانهٔ بزرگی مبدل گردید که هدف آن در آغاز تولید بیشتر و در پایان مصرف بیشتر بود نه انجام تکالیف الهی.

ترجمهٔ انگلیسی کتاب وبر دارای مقدمه‌ای است که در اساس به‌این کتاب تعلق ندارد. بلکه مقدمه‌ای بوده است برای جامعه‌شناسی دین وبر. تالکوت پارسونز با نکته‌سنجی این مقدمه را ترجمه کرد و در آغاز کتاب قرار داد. این مقدمه و تذکرات پایانی وبر در کتاب دارای اهمیت هستند، زیرا تنشی را که از آن سخن گفتیم به‌خوبی نمایان می‌سازند.

وبر در مقدمهٔ کتاب با تفاخری که قادر نیست آن‌را با بی‌طرفی علمی بپوشاند وصف می‌کند که چگونه است که عقل‌گرایی فقط در غرب به‌وجود آمد. وبر می‌گوید که «علم و الهیات و موسیقی و معماری و نجوم و تشکل سازمانی و سرمایه‌داری در اقصا نقاط جهان وجود داشته است اما در هیچ کجای جهان بشر با دید عقلانی به‌این حیطه‌ها ننگریسته است الا در غرب. فی‌المثل وی متذکر می‌شود اگرچه نه سرمایه‌داری منحصر به‌غرب است و نه تکنیک، اما با یک نگاه می‌توان دریافت که شکل ویژهٔ سرمایه‌داری مدرن غربی به‌شدت تحت تأثیر توسعهٔ امکانات تکنیکی قرار گرفته است. عقلانیتِ این سرمایه‌داری، امروزه عمدتاً بر پایهٔ محاسبه‌پذیر بودن بهترین عوامل تکنیکی استوار است. به‌عبارت دیگر، این سرمایه‌داری به‌خصوصیات علم مدرن و بخصوص علوم طبیعی مبتنی بر ریاضیات و به‌آزمایشهای تجربی دقیق و عقلانی وابسته است. از طرف دیگر، علایق سرمایه‌دارانه به کاربرد دستاوردهای علمی در صحنهٔ اقتصاد، مشوق مهمی برای پیشرفت این علوم و تکنیکهای مربوط به‌آن محسوب می‌شود.» (وبر ۱۳۷۳، ص ۳۰۳ـ۳۰۲). یا در مورد قانون و سیاست می‌گوید: «ساختار عقلانی قانون و

حکومت از جمله بخشهایی است که از این نظر اهمیت تردیدناپذیری داشته‌اند. زیرا سرمایه‌داری عقلانی مدرن نه‌فقط به‌ابزارهای تکنیکی تولید بلکه به‌نظام حقوقی و حکومتی محاسبه‌پذیر یعنی به‌قواعد صوری نیازمند است. بدون چنین نظامی می‌توان انتظار وجود سرمایه‌داری تجاری مخاطره‌جو و تمام انواع سرمایه‌داری مبتنی بر سیاست را داشت، اما فعالیت اقتصاد عقلانی بر اساس ابتکارات فردی و با سرمایهٔ ثابت و محاسبات دقیق امکان‌پذیر می‌گردد» (همانجا). تنشی که میان اخلاق غایات مطلق/ اخلاق مسؤولیت و عقلانیت صوری/ عقلانیت بنیادی (ارزشی) در نظریهٔ وبر وجود دارد در همین کتاب نیز کاملاً هویداست، اگر به‌پایان کتاب نظری بیافکنیم درمی‌یابیم که وبر تصویری سیاه‌تر از نیهیلیسم نیچه از عصر حاضر ترسیم می‌کند. وبر می‌نویسد: «پیوریتن‌ها راغب بودند که تکلیف خود را انجام دهند اما ما مجبور به‌انجام آن هستیم. زیرا هنگامی که زهدگرایی از حجره‌های صومعه‌ها خارج شد و وارد زندگی روزمره شد و تسلط بر اخلاق دنیوی را آغاز کرد در ساختن جهانِ عظیمِ نظمِ اقتصادیِ مدرن سهم خود را ادا کرد. این نظم اینک به‌عناصر فنی و اقتصادی تولید ماشین وابسته است، نظمی که امروز نه‌فقط زندگی کسانی را شکل می‌دهد که مستقیماً به کار اقتصادی مشغولند بلکه با نیروی مقاومت‌ناپذیری سرنوشت تمام کسانی را نیز شکل می‌دهد که زندگی خود را در این نظام آغاز می‌کنند و شاید تا زمانی که آخرین تُن ذغال‌سنگ استخراج گردد چنین نقش تعیین‌کننده‌ای داشته باشد. به‌عقیدهٔ ریچارد باکستر[1] دلبستگی به‌جیفهٔ دنیا باید مانند قبای ژنده‌ای بر تن قدیسی باشد که هر لحظه بخواهد به‌دورش افکند، ولی قسمت آن بود که قبای ژنده به‌قفسی آهنین بدل شود. چون زهدگرایی بر آن بود که دنیا را از سر نو بسازد و آرمانهای خود را در آن پیاده کند، نعم مادی سلطهٔ زیاد و دست آخر کاملی بر زندگی انسانها پیدا کرد، سلطه‌ای که در هیچ دوره‌ای مانند آن به‌چشم نمی‌خورد. امروز روح دینیِ زهدگرایی از قفس آزاد شده است و عاقبت کار معلوم نیست، اما سرمایه‌داری ظفرمند، از آنجا که بر شالوده‌های مکانیکی استوار است دیگر به کمک دین احتیاجی ندارد... هیچ‌کس نمی‌داند که چه کسی در آینده در این قفس زندگی خواهد کرد و آیا در پایانِ تحولِ شگفتِ آن،

---

1. R. Baxter

پیامبران جدیدی ظهور خواهند کرد و یا افکار و آرمانهای قدیمی با قدرت تمام زندگی را از سر خواهند گرفت... دربارهٔ آخرین منزل این تحول فرهنگی شاید بتوان به‌درستی گفت که این منزل، منزل 'متخصصان بی‌روح و عیاشان بی‌احساس' است.» وبر در پایان شاید با اندکی طنز تلخ می‌افزاید «شاید این گفته ناشی از قضاوتی ارزشی و ایمانی باشد که نباید آن‌را به‌این بحث تاریخی تحمیل کرد.» (وبر ۱۹۷۶، صص ۸۲ـ۱۸۱).

بارزترین مشخصهٔ قفس آهنینی که وبر از آن سخن می‌گوید بوروکراسی است. بوروکراسیٔ نوعی از سلطه است که مشروعیت آن از گردن نهادن به‌نظم حقوقی غیر شخصی مدون (سلطهٔ حقوقی-عقلانی) ناشی می‌شود. بوروکراسی اعمال قدرت از طریق نوع خاصی از مأموران اجرایی و اداری است. وبر می‌نویسد: «ناب‌ترین نوع سلطهٔ حقوقی به‌کار گرفتن مأموران اجرایی در نظام بوروکراتیک است.» (وبر ۱۹۶۴، ص ۳۳۳) بنابراین بوروکراسی را می‌توان سلطهٔ عقلانی نامید.

جایگاه این نوع سلطه «اداره»[1] است که در آن مأمورانی به‌کار می‌پردازند که بر اساس معرفت و دانش تخصصی خود برای امور برگزیده شده‌اند و اقتدار آنها را قوانین و مقررات و آیین‌نامه‌ها مشخص می‌کند. فقط آنکه در رأس سازمان بوروکراتیک قرار دارد، از حیطه‌ای خارج از حیطهٔ بوروکراسی اقتصادی و سیاسی به‌مقام خویش گماشته می‌شود. در اینجا وبر به‌تبعیت از مارکس معتقد است که جدایی مأموران از ابزار اداری اهمیت وافر دارد آنان درست مثل کارگرانی هستند که از ابزار تولیدی خود جدا مانده باشند. مأموران اداری نیز مثل کارگران در خدمت رییسی نیستند که آنها را به‌مقام خود گماشته است، بلکه در خدمت «اداره»ای هستند که وظایفی غیر شخصی را به‌آنها محول کرده و انجام آن وظایف را طبق مقررات غیر شخصی از آنها طلب می‌کند. (ماکس وبر ۱۹۷۰، صص ۲۰۴ـ۱۹۶). وابستگی بوروکراسی به‌عقلانیت صوری از آنجا پیداست که مأموران تابع قواعد مجرد هستند و قدرتی که اداره بر آنها اعمال می‌کند غیر شخصی است. در بوروکراسی، عقلانیت بنیادین یعنی عقلانیت یا کنشی که هدف آن برآوردن نیاز خاص و انضمامی بشری باشد، جایی ندارد. مأمور اداری تجسم کامل عقلانیت صوری

---

1. office

است زیراکه وی متخصصی است که فعالیتهایش ناشی از فکر و ذهن خود او نیست بلکه تابع نظمی غیر شخصی است که منکر ذهنیت و فردیت خاص خود اوست.

مسئله‌ای که به‌آن اشاره کردیم یعنی تنش میان عقلانیت صوری و عقلانیت بنیادی زمانی جلوه‌گر می‌شود که وبر بحث رابطهٔ میان روند بوروکراتیزه شدن و روند دموکراتیزه شدن را پیش می‌کشد. وبر معتقد است که دمکراسی ارزشی بنیادی است و روند دموکراتیزه شدن با پیشرفت خود امتیازهای فئودالی و پاتریمونیال و هر نوع گروه ممتاز را از بنیان سست می‌کند. روند دموکراتیزه شدن به‌ویژه در شکلِ نهادی آن قدرت شخصی را با ارائه قواعد و قوانین محدود می‌سازد. باید خاطر نشان سازیم که در اینجا منظور وبر از روند دموکراتیزه شدن پیشرفت «دمکراسی فعال» یا افزایش فعالیت و دخالت اتباع حکومت در نحوهٔ ادارهٔ کشور نیست بلکه منظور دمکراسی «منفعل» است که اساس آن «حقوق مساوی اتباع» است. منشأ این حقوقِ برابر، تبعیت از قواعد مجردی است که همه را به‌یکسان در بر می‌گیرد. حکومت با اتکای به‌اصلی عینی یعنی قانون، جایگزین حکومت شخصی می‌شود. نتیجهٔ چنین روندی آن است که ۱ــ درِ اداره به‌روی همه باز می‌شود و دیگر گروه منزلتِی خاصی نمی‌تواند مدعی شود که حق انحصاری گرداندن اداره به‌آنها تعلق دارد و ۲ــ افکار عمومی که خود عقلانیت بنیادی دیگری است به‌وزنه‌ای سنگین مبدل می‌گردد که اجتناب از آن ممکن نیست. دمکراسی سیاسی ناگزیر است به‌صدای افکار عمومی گوش دهد، به‌همین سبب است که در عصر جدید برای تصدی هر مقامی نوعی انتخابات ضروری است و زمان تصدی هر مقامی دارای مدتی معین و ترجیحاً مدتی کوتاه است تا بتوان از قدرت‌گیری شخصی او جلوگیری کرد. وبر به‌همین دلیل دموکراتیزه شدن را مخالف حکومت بوروکراتیک می‌پندارد.

مهمترین عنصر روند دموکراتیزه شدن یعنی اعطای برابری حق به‌اتباع نتیجه‌ای ناخواسته به‌دنبال دارد. دموکراتیزه شدن در روند تحقق بخشیدن به‌ارزش بنیادی «حقوق برابر اتباع» گسترش عقل صوری را تشدید می‌کند و بدین‌سان وبر نشان می‌دهد دموکراتیزه شدن جامعه بنیادی مطلوب برای بوروکراتیزه شدن است. در مبارزه به‌ضد حکومت نخبگان و طبقات ممتاز، دموکراتیزه شدن قدمی به‌جلوست زیرا کمک می‌کند تا به‌جای اقشاری که به‌طور سنتی و یا به‌طور ارثی در

مصدر امور قرار می‌گرفتند، کارمندان مزدبگیر قرار گیرند. دموکراتیزه شدن از آنجا که مبتنی بر اصول تجریدیِ قواعد صوری و مساواتِ حقوق در برابر قانون است مبارزه برای امحای قدرت و روابط و احترام شخصی را تسریع می‌کند. این امر نیازمند گسترش بوروکراسی است زیرا فقط بوروکراسی است که می‌تواند حاکمیت حقوقی غیرشخصی را مستقر و مستحکم سازد، اما با این همه وبر می‌گوید «دمکراسی به‌طور کلی مخالف حاکمیت بوروکراسی است به‌رغم اینکه و یا شاید به‌سبب اینکه ناخواسته بوروکراسی را ارتقا می‌دهد.» (وبر ۱۹۷۰، ص ۲۳۱). این پویایی تنش‌آمیز در آموزش و تعلیم و تربیت مورد نیاز برای تصدی مقامهای اداری نیز کاملاً به‌چشم می‌خورد. اصول دمکراتیک برآنند که در گزینش برای تصدی امور، صلاحیتها ملاک قضاوت باشند نه امتیازات. اما با این همه، این اصول مخالف به‌وجود آمدن ماندراینهاست. وبر در این مقاله نشان می‌دهد که جدایی قلمرو عمومی از قلمرو خصوصی مبین اصلِ «دمکراتیکِ» ادارهٔ عینی امور است. مطابق ارزشهای دمکراسی، قدرت هیئت حاکمهٔ منتخب باید غیر شخصی باشد و اعمال آنها بر طبق قواعد شناخته‌شده انجام گیرد و برابری همگان در مورد قانون را رعایت کند. اما همان‌طور که گوشزد کردیم این امر قواعد نظام سرمایه‌داری را مفروض می‌شمارد یعنی مأموران باید همچون کارگران که از ابزار تولید جدایند از قدرت اداری جدا شوند. اگر مأموران خود صاحب ابزارهای قدرت باشند، قدرت شخصی خواهد شد و این امر با اصول دمکراسی صوری تناقض خواهد داشت. بنابراین مأموران باید مزدبگیرانی باشند که قدرت ادارهٔ عمومی[1] را به کار می‌گیرند. وبر معتقد است به‌سبب جدایی میان قلمرو خصوصی و قلمرو عمومی، ناگزیر مردم از سیاست جدا خواهند افتاد و به‌توده‌ای اتمیزه و غیر سیاسی و منفعل تبدیل خواهند شد. توده‌ای که نیچه نام آن‌را «رمه» گذاشته است. تنشی که میان روند بوروکراتیزه شدن و دموکراتیزه شدن وجود دارد مثالی است از تنشی که میان اخلاق مسؤولیت و اخلاق غایات وجود دارد و ما به‌همین سبب آن‌را متذکر شدیم. وبر وظیفهٔ جامعه‌شناسی را یافتن راههای صحیح رفتن به‌درون این تنش می‌داند نه نادیده گرفتن آن با توسل به‌احساسات. مدرنیته یعنی پذیرش عقلانی انشقاق.

---

1. public office

وبر این انشقاقها را ناشی از روند عقلانی شدن می‌داند که حاصل آن «افسون‌زدایی»[1] است. افسون‌زدایی بنیان معرفت‌شناسی وبر است. وی معتقد است که عقلانی شدن جهان مدرن، کلیت‌گراییِ ارزشیِ جهان‌بینیِ سنتیِ قرون وسطایی را تخریب کرده است. دنیوی شدن و پی‌آمد آن یعنی افسون‌زدایی ما را به‌دست «رب‌النوعهایی» رها کرده است که با یکدیگر در جنگ و جدالند. وبر می‌گوید که اساس عقلانیت مدرن بر این مبنا استوار است که آدمی می‌تواند همه چیز را محاسبه کند و تمامی ابعاد زندگی را مورد تحقیق قرار دهد و بر همه چیز مسلط شود و همین مبناست که با جهان‌بینی وحدانی و نظام ارزشی دینی ناسازگار است. دیگر نیرویی رمزی که بر جهان مسلط باشد وجود ندارد (وبر ۱۹۷۰، ص ۱۳۹). بنابراین دیگر نمی‌توان معنای جهان را به‌یگانه‌ای فراجهانی نسبت داد. وبر معتقد است که به‌همین سبب آدمیان دیگر قادر نیستند که بر اساس ارزشهای فرهنگی عام و روشن و واضح زندگی و عمل کنند. نگرش آدمی به‌زندگی در جهان عقلانی‌شده و افسون‌زدوده، گسسته و متناقض است، آدمی باید بر اساس اخلاقی عمل کند که خود برگزیده است.

زمانی ممکن بود که ارزشهای فرهنگی را به‌هنجارهای اخلاقی منتسب ساخت اما اکنون عقلانی شدن این امکان را از ما سلب کرده است. وبر می‌گوید «سرنوشت دورانی که از درخت معرفت تناول کرده است این است که باید بداند ما نمی‌توانیم جهان را با اتکای به‌تحلیل‌های آن معنی کنیم، هرچند که این تحلیل‌ها جامع و مانع باشند، این دوران باید که این معنا را خود خلق کند و به‌یاد داشته باشد که بینشهای کلی دربارهٔ زندگی و جهان حاصل افزایش معرفت تجربی نیست و والاترین آرمان‌ها که ما را با نیروی شدید خود به‌حرکت درمی‌آورد همواره در جریان مبارزه با سایر آرمان‌ها شکل می‌گیرند، آرمانهایی که برای دیگران همانقدر مقدسند که آرمانهای ما برای ما مقدسند» (وبر ۱۹۴۹، ص ۵۷). وحدت جهان فرهنگی ازهم‌گسیخته است و سبب، به‌هیچ‌وجه آن نیست که دیگر آدمیان بر طبق ارزشهای مطلق عمل نمی‌کنند بلکه سبب آن است که ارزشها فردی شده‌اند، هر فردی باید رب‌النوع خود را خود انتخاب کند. افسون‌زدودگی عامیت و کلیت واقعیت را از

---

1. disenchantment

میان برده است، کلیتی که معنای آن آشکار بود و ابهام در آن دیده نمی‌شد در زندگی مدرن به«جریانی ناهمگن» مبدل شده است که همهٔ ابعاد آن شناختنی نیست. از این گفته‌ها آشکار است که گرچه وبر در معرفت‌شناسی خود از نوکانتی‌ها متأثر بود اما بنیان معرفت‌شناسی او جهانی بود که نیچه آن‌را قبلاً با شهودی فلسفی درک کرده بود، وبر این شهود را با تحقیقات تجربی پی گرفت. مقولهٔ ربط ارزشی[1] وبر مقوله‌ای صرفاً معرفت‌شناختی نیست بلکه منشأ آن واقعیت افسون‌زدوده و ازهم‌گسیخته‌ای است که نیچه آن‌را متذکر شده است. وبر معتقد است که محققی که قصد کار «علمی» دارد باید آن بخشی از واقعیت را که قصد دارد دست به‌مطالعهٔ آن بزند مطابق ارزشهای غایی و علایق معرفتی خود، برسازد و از آنجاکه ارزشهایی که راهنمای تحقیقات او هستند عام نیستند او محکوم به‌نوعی «منظرگرایی» و دید یک‌جانبه است. وبر می‌نویسد: «هیچ نوع تحلیل مطلقاً 'عینی' از فرهنگ یا پدیدهٔ اجتماعی وجود ندارد که جدای از نظرگاههای خاص و یا 'یک‌جانبه‌ای' باشد که مطابق آنها، آن پدیده‌ها به‌طور آشکار و پنهان، آگاهانه و ناآگاهانه، برگزیده می‌شوند و تحلیل می‌شوند و برای اهداف تحلیلی نظم داده می‌شوند.» (وبر ۱۹۴۹، ص ۷۲). عقل‌گرایی و افسون‌زدایی، عالِم و محقق را به‌متخصصی تک‌منظر تبدیل کرده و مهمتر از آن باعث شده است که معرفت به‌نظامهای گسسته و جدا از هم تبدیل شود. اما نکتهٔ مهم در مورد وبر آن است که وی به‌رغم تمامی این گفته‌ها به«عینیت» در علوم اجتماعی اعتقاد دارد. منظور وبر آن نیست که ارزشها را می‌توان از کار علمی جدا ساخت، زیرا ارزش همواره راهنمای محقق در انتخاب و گزینش داده‌هاست، بلکه منظور وی این است که محقق باید از ارزشهای فراعلمی که راهنمای تحقیق او هستند با خبر باشد تا بتواند خود را از آنها جدا سازد. وبر این مقوله را رهایی از ارزش داوری نام می‌گذارد، مقوله‌ای که به‌ویژه در جامعه‌شناسی پوزیتیویستی اهمیت اساسی پیدا کرده است. نکته‌ای که اخیراً متذکر شدیم نکتهٔ مهمی در آثار وبر است زیرا اگر به‌جز این بود وی یکسر منظرگرایی نیچه‌ای را پذیرفته بود. برای مدلل ساختن این نکته به‌قرائت مقالهٔ مهم وبر یعنی «پیشهٔ علم» می‌پردازیم زیرا در این مقاله است که وبر با دفاع از نقش انتقادی علم، بنیانی را پی می‌ریزد که با اتکای به‌آن

---

1. value-relevance

می‌توان نکات منفی دو نحلهٔ بعدی جامعه‌شناسی و فلسفه را آشکار کرد دو نحله‌ای که در آلمان پا گرفتند و بعدها نفوذ آنها همه جاگیر شد یعنی مکتب انتقادی و مکتب هرمنوتیک.

اگر گسسته بودن را به‌نوعی ملاکِ هر چیز مدرن بدانیم باید بگوییم که مقالهٔ «پیشهٔ علم»، «مدرن» است، در وهلهٔ اول به‌نظر می‌رسد که این امر ناشی از آن است که این مقاله در اساس سخنرانی بوده است و لاجرم هر نوع سخنرانیی به‌نوعی گسسته است زیرا عنان سخن، در دست سخنران نیست. حتی اگر چنین امری صحت داشته باشد باز از مدرن بودن این مقاله چیزی کاسته نمی‌شود. به‌نظر می‌رسد که وبر در این مقاله به کلیهٔ وسوسه‌های خود میدان داده است که آشکار شوند و رودر روی هم قرار گیرند. شاید مناسب باشد که به‌تبعیت از فیلسوف و جامعه‌شناس ادبیات، میخاییل باختین[1] بگوییم که مقالهٔ وبر پلی‌فونیک یا چندآواست[2]. باختین در کتاب خود به‌نام مسائل بوطیقای داستایفسکی بر آن است که رمانهای داستایفسکی متشکل از آواها یا صداهای متکثر است. در هر رمانی ما صداهایی معتبر[3] را می‌شنویم که کاملاً در صدای مؤلف که راوی ماجراست حل نمی‌شوند. به‌همین سبب هر کاراکتری به‌اندازهٔ صدای راوی اهمیت دارد. باختین می‌نویسد: «در رمانهای داستایفسکی هر قهرمان رمان در ساختار اثر، استقلالی استثنایی دارد، انگار قهرمان در کنار نویسندهٔ رمان سخن می‌گوید. صدای هر قهرمانی با قهرمان دیگر برابر است.» (باختین ۱۹۸۴، ص ۷). در این مقاله نیز قهرمان وبر که علم باشد دست آخر سخن خود را می‌گوید و از هزارتوی بحث‌های متعدد وبر بالاخره جان سالم به‌در می‌برد.

وبر در این مقاله از نبرد رب‌النوعها و تفکیک قلمرو ارزشها (نیچه)، بی‌معنا بودن علم (تولستوی)، باب شدن نوعی عرفان در زمانهٔ خود وی و اصرار عده‌ای از روشنفکران زمانهٔ او برای حل مسائل اجتماعی از دیدگاه عرفانی و در نتیجه ردعلم و تکلیف علمای علوم انسانی و بالاخره جایگاه علم سخن می‌راند. وبر در این مقاله هم نیچه را جدی می‌گیرد و هم تولستوی و هم عرفان آخرالزمانی دورهٔ خود را، اما

1. Mikhail Bakhtin
2. polyphonic
3. valid voices

سعی می‌کند با توسل به‌علم پاسخی به‌آنها بدهد. کسانی که او را جامعه‌شناسی نومید می‌دانند مسائلی را که او در این مقاله مطرح کرده است با تذکرات پایانی وی در مورد قفس آهنینِ عصر جدید در اخلاق پروتستانی پیوند می‌زنند و از جامعه‌شناسی او نوعی مکاشفات یوحنا می‌سازند البته همان‌طور که هابرماس نشان داده است وبر نظریهٔ عقلانی شدن نهادهای غربی را که اساس تفکر خود وی بود دست‌کم گرفت و متوجه نشد که گسترش و تحول عقل‌گرایی، خود بنیادی می‌سازد که گزینش علم را از حیطه تصمیم‌گرایی خارج می‌سازد و آن‌را به‌ابزار ناگزیرِ شناختِ عصر جدید بدل می‌سازد، اما قرائت دقیق این مقاله نشان می‌دهد که وبر علم را ارزشی در میان ارزشها و رب‌النوعی در میان رب‌النوعها نمی‌داند که انتخاب آن نوعی انتخاب شخصی باشد و فرد نتواند توجیهی عقلانی از آن به‌دست دهد. امیدواریم که قرائت ما در پایان نقشی را که وبر برای علم در نظر گرفته یا به‌عبارت باختین نقشی را که علم خود در مقالهٔ وبر به‌عهده گرفته، نمایان سازد.

برای فهم مقالهٔ وبر باید اندکی دربارهٔ پیش‌زمینهٔ فکری مسائلی که وبر با آنها درگیر شد سخن بگوییم. رادبروخ[1] در توصیف فضای روشنفکری هایدلبرگ در زمان وبر می‌نویسد: «در آن زمان هایدلبرگ شبیه کشتی نوح بود و از هر نوع جریان فکری در آن نماینده‌ای وجود داشت.» و امیل لاسک[2] در توصیف همین فضا و روشنفکرانی که در روزهای یکشنبه در خانهٔ وبر گرد می‌آمدند و مهمترین آنها فریدریش گُندوُلف[3] عضو محفل اشتفان گئورگه[4] و گئورگ لوکاچ و ارنست بلوخ[5] بودند می‌نویسد: «برخی آنها را نمایندهٔ گرایشهای مد روز می‌پنداشتند زیرا که آنان ضد لیبرال بودند و به‌عرفان گرایش داشتند، آنها شیوهٔ زندگی بورژوایی و زندگی در شهر بزرگ و عقلانیت ابزاری و کمّی شدن و تخصص آکادمیک را رد می‌کردند. این زمانه، زمانه‌ای بود که عرفان مد روز شده بود و در مجامع و کافه‌ها آدمی طبیعتاً دربارهٔ عرفا می‌شنید و می‌خواند و شیوهٔ کاتولیکی در پیش می‌گرفت و قرن هجدهم [قرن روشنگری] را تحقیر می‌کرد.» (به‌نقل از ولفگانگ مُمّزن[6] و یورگن

1. G. Rudbruch
2. E. Lask
3. F. Gundolf
4. S. George
5. E. Bloch
6. W. Mommsen

اوسترهامل[1] ۱۹۸۷، ص ۴۵۰_۴۹۹، همچنین در مورد رابطهٔ وبر با تحولات فرهنگی آلمان در دورهٔ وایمار نگاه کنید به‌فرهادپور ۱۳۷۱). ماریانه وبر[2]، همسر وبر در زندگینامهٔ مشهوری که دربارهٔ وبر نگاشته است دربارهٔ همین عرفا و فلاسفه و شعرا می‌نویسد: «فلاسفهٔ جوان را امیدهای معادشناختی... تکان داده بود. آنها بنیان رستگاری را در نظامی سوسیالیستی می‌دانستند که برادری آدمیان آن‌را خلق کند. از نظر لوکاچ جلال و شکوه فرهنگ این جهانی به‌ویژه جنبهٔ زیبایی‌شناختی آن به‌معنی دَجال بود یعنی نوعی رقابت شیطانی با لطف خداوند. اما این قلمرو باید کاملاً توسعه و تحول یابد چون نباید به‌فرد کمک کرد تا میان آن و خداوند با خیال آسوده یکی را انتخاب کند، زیرا مبارزهٔ نهایی میان شیطان و خداوند هنوز به‌وقوع نپیوسته است. از نظر وی غایت مطلق، رستگاری و نجات از این جهان است نه آن‌گونه که اشتفان گئورگه و محفلش می‌پنداشتند سرشار شدن در این جهان.» ماریانه وبر دربارهٔ لوکاچ می‌نویسد: «وبر همچنین با فلاسفه‌ای از اروپای شرقی آشنا شد که در این زمان آهسته‌آهسته به‌اشتهار می‌رسیدند از آن میان می‌توان به گئورگ فُن لوکاچ اشاره کرد که وبر با او دوست صمیمی شد. لوکاچ در آن زمان روی کتاب زیبایی‌شناسی خود کار می‌کرد که قرار بود بخشی از نظامی فلسفی باشد و راه او را به‌دنیای آکادمیک بازکند. وبر غرق در خواندن کتاب او شد و نوشت 'من شدیداً تحت تأثیر قرار گرفته‌ام و کاملاً اطمینان دارم که نحوهٔ طرح مسئله کاملاً صحیح است'» (ماریانه وبر ۱۹۷۵، ۶۶_۴۶۵).

اما ارتباط فکری وبر با لوکاچ چگونه بود؟ اوا کارادی[3] در این‌باره می‌نویسد: «برای سالها آن دو، یک‌بار در هفته و یا حتی بیشتر با هم گفتگو می‌کردند. شتاودینگر علاقه‌مندی وبر به‌داستایفسکی را ناشی از تأثیر لوکاچ می‌دانست، هونیگشایم تأکید می‌کند که تا مدتها لوکاچ در اندیشهٔ وبر حضور برجسته‌ای داشت و او نمی‌تواند یکشنبه‌ای را به‌یاد آورد که در آن، گفتگویی دربارهٔ داستایفسکی صورت نگیرد. این گفتگوها در ارجاعاتی که هم لوکاچ و هم وبر مکرراً به‌منابع فرهنگی مشابه می‌کردند، تأثیر گذاشت... می‌توان از موعظهٔ کوه زیتون و فرانسیس قدیس و راهب هندی و تولستوی و مفتِش بزرگ داستایفسکی نام برد. آرای لوکاچ

1. J. Osterhammel   2. M. Weber   3. E. Karádi

تا حد بسیاری شیوهٔ ارائهٔ افکار وبر در مورد این مسائل اخلاقی را تحت تأثیر قرار داد... یادداشتهای لوکاچ برای نوشتن کتابی دربارهٔ داستایفسکی که در آن مقولهٔ 'ایثار روح' را مطرح کرده بود در مقالهٔ 'پیشهٔ سیاست' وبر پی‌گیری شد... این امر به‌آن معنا نیست که هدف سخنرانی وبر فقط لوکاچ بوده است اما بدان معناست که گفتگوی فکری با لوکاچ در طول سالها به‌وبر فرصتی داد تا افکار خود را نظم بخشد.» (به‌نقل از مُمْزن و اُسترهامل ۱۹۸۷، ص ۵۰۶).

وبر در این مقاله درست مثل سایر نوشته‌های خویش بر آن است که ارزش‌داوری را کنار بگذارد و «عینی» سخن بگوید. ما مشاهده کردیم که وی در پایان کتاب اخلاق پروتستانی هنگامی که در صدد برآمد تا داوریهای خود را دربارهٔ وضعیت مابعدِ اخلاق پروتستانی اعلام کند به‌خود نهیب زد که باید ارزش‌داوری را کنار بگذارد. اما چنین به‌نظر می‌رسد که وبر در آغاز مقالهٔ «پیشهٔ علم» باز خود را به‌دست ارزش‌داوری رها کرده باشد. وبر این مقاله را با قیاس وضعیت آکادمیا در فرانسه و آمریکا و آلمان آغاز می‌کند اما در واقع مقاله زمانی شروع می‌شود که این مطلب را رها می‌کند و به‌توصیف وضعیت فرهنگی زمانهٔ خود و تصویری که این زمانه از علم[1] دارد، می‌پردازد. با توجه به‌شرح مختصری که ما از هایدلبرگ یعنی پایتخت فرهنگی آن زمان آلمان ترسیم کردیم این تصویر باید اکنون تصویر آشنایی باشد. وبر می‌نویسد: «در این روزها در حلقه‌های جوانان باب شده است که علم را مقوله‌ای بدانند که اسیر محاسبه شده است و در آزمایشگاهها و مؤسسات آماری و بر اساس نظام آماری ساخته می‌شود. آنان معتقدند که این نظام درست مثل نظام کارخانه است زیرا در آن از هوش و خرد سرد[2] استفاده می‌شود نه از دل و جان. باید در پاسخ به‌این مسئله گفت که چنین نظری فاقد وضوح و روشنایی است زیرا گویندگان نمی‌دانند که در کارخانه و آزمایشگاه چه خبر است.» (وبر ۱۹۷۰، ص ۱۳۵)

وبر در جای دیگر این مقاله می‌گوید، بینشی در میان مردم باب شده و آنان را

۱. این تصویر مختص زمانهٔ وبر نبود، هنوز هم چنین وضعیتی را می‌شود در همه‌جا مشاهده کرد.
2. Cool intelect

بندهٔ «بتهایی»[1] ساخته است. پرستش این بتها به گوشه‌های خیابانها کشیده‌شده و همهٔ روزنامه‌ها و مجلات را انباشته است. جوانان می‌خواهند «کسی»[2] باشند و زندگی را «حس» کنند (همانجا، ص ۱۳۷) و ادامه می‌دهد جوانان آلمانی فقط به‌دنبال تجربهٔ دینی نیستند بلکه دنبال «تجربه‌کردن» همه چیز هستند. وی می‌افزاید در عمل انتلکتوالیسم از نوعِ عقل‌گریزی رمانتیک به‌همین جا ختم می‌شود (همانجا، ص ۱۴۳). هرچند همسر وبر نوشت «وبر کسانی را که می‌خواستند کسی باشند تحقیر می‌کرد و این پدیده را مرضی زنانه می‌پنداشت و آن‌را تجلی خودبزرگ‌بینی می‌دانست که جوانان را باید از آن بر حذر کرد» (ماریانه وبر ۱۹۷۵، ص ۳۱۸). اما ما شاهد بودیم که وی با عرفا و خردگریزانی از قبیل لوکاچ و بلوخ و اشتفان گئورگه که در پی اخلاق غایات به‌میانجی مقولات زیبایی‌شناختی بودند نه‌فقط سر ناسازگاری نداشت بلکه با جدیتی تمام با آنها به گفتگو می‌پرداخت و حتی آرای خود را در جریان دیالوگ و گفتگو با آنان حک و اصلاح می‌کرد، اکنون می‌توان پرسید چرا وبر در مقاله‌ای که خود می‌داند باید از ارزش‌داوری بر کنار باشد، چنین قضاوت تلخی دربارهٔ آنان می‌کند. شاید این گفتهٔ وبر راهگشای ما باشد، وبر می‌گوید «زمانی که این جوانان به کلاس درس می‌آیند می‌گویند: بله، اما ما به‌جلسات درس می‌آییم تا چیزی بیشتر از تجزیه و تحلیل واقعیت بیاموزیم. اشتباه جوانان ما این است که از استاد چیزی بیش از آنچه وظیفهٔ اوست می‌خواهند و انتظار دارند. جوانان ما به‌دنبال پیشوا هستند نه معلم» (همانجا، ص ۱۴۹). وبر برای پاسخ دادن به‌این سؤال به‌پرسش نیچه‌ای نبرد رب‌النوعها و ارزش باز می‌گردد و می‌گوید که امروزه رب‌النوعهای کهن از مقبره‌های خود برخاسته‌اند و از آنجا که افسون‌زدایی شده‌اند به‌نیروهایی غیر شخصی بدل شده‌اند. آنها برای قبضه کردن زندگی ما می‌کوشند و مجدداً نبرد ابدی خود را با یکدیگر از سر گرفته‌اند. جهان ما بسیار شبیه جهان پاگان شده است منتهی با تفاوتی عظیم، رب‌النوعها افسون‌زدوده شده‌اند. او در ادامهٔ سخنان خود می‌گوید آنچه برای انسان مدرن و به‌ویژه برای جوانان سخت است روبرو شدن با همین جهان است و به‌نظر او جستجوی بی‌محابا برای تجربهٔ عرفانی ناشی از همین ضعف است و همین ضعف است که آدمیان را

1. Idols
2. personality

وامی‌دارد تا از رویارویی جدی با دوران سرنوشت‌ساز سر باز زنند. وبر معتقد است که تمدن فعلی، ما را محکوم ساخته است که با این سرنوشت رویارویی کنیم و نکته‌ای را می‌افزاید که درخور تأمل است: ما باید زمانی با این سرنوشت رویارویی کنیم که تحت تأثیر اخلاق پرشور مسیحی سالهاست که نابینا شده‌ایم. حال پرسش اساسی این است، از دست علم و عالِم در چنین وضعیتی چه می‌آید؟

وبر جدلی را که با جوانان شروع کرده است در همین حد رها نمی‌کند بلکه تلاش می‌کند تا آن‌را با گشودن بحثی که تولستوی مطرح کرده است تعمیق بخشد. پرسش تولستوی در بادی امر بسیار عجیب به‌نظر می‌رسد زیرا تولستوی با سنجش نسبت مرگ با علم پرسش خود را مطرح می‌کند. از نظر تولستوی برای انسان متمدن مرگ معنایی ندارد زیرا که زندگیِ فردیِ انسان متمدن جزوی است از «پیشرفت بی‌پایان»، پیشرفتی که بر طبق معنای درونی خود هرگز به‌فرجامی نخواهد رسید. انسان مدرن در جریان پیشرفت‌اش در هرکجا که باشد مدام باید برای ادامهٔ زندگی قدمی به‌جلو بردارد در نتیجه هیچ انسانی به‌نقطهٔ اوج نخواهد رسید. حضرت ابراهیم و یا دهقانی که در ایام گذشته زندگی می‌کرد هنگام مرگ «کهنسال» و لبالب از زندگی بودند، در حالی که انسان مدرن ممکن است از زندگی خسته شده باشد اما هرگز از آن اشباع نمی‌شود (وبر ۱۹۷۰، ص ۱۴۰). تولستوی می‌گوید از آنجاکه مرگ بی‌معنا شده است زندگی متمدن نیز بی‌معنا شده است[1]. وبر برای پاسخ دادن به‌پرسش تولستوی معتقد است که باید به‌ارزش علم در کلیت زندگی بشری پرداخت؛ و برای این امر دست به‌مقایسهٔ میان ارزش علم در گذشته و حال حاضر می‌زند. وبر از افلاطون و از استعارهٔ غار شروع می‌کند. آدمیان در آغاز گروهی بودند که چشم بر سایه‌های افتاده بر دیوار دوخته بودند و آن‌را حقیقت می‌دانستند، ناگهان یکی از آنها برمی‌گردد و منشأ نور یعنی آفتاب را کشف می‌کند. در این استعاره فیلسوف همین آورندهٔ حقیقت است و نورِ حقیقت، علم است. اگر از

---

۱. وبر در مورد این گفته‌های تولستوی می‌نویسد «تولستوی در نوولهای آخری خود سعی کرد که این اندیشه را بسط دهد و همین امر کلید فهم هنر تولستوی است.» وبر احتمالاً گمان می‌کرد که تولستوی فقط علم را بی‌معنا می‌پندارد اما تولستوی از این گفته فراتر رفت و در کتاب هنر چیست؟ تا آنجا پیش رفت که هنر را نیز مشمول این مقوله قرار داد، آنچه در پایان برای تولستوی باقی ماند نه علم بود نه هنر نه ایمان کلیسایی بلکه نوعی پیوند مرموز شخصی با امر مقدس بود.

استعاره بگذریم آنچه به‌روایت افلاطون، سقراط به کشف آن نائل آمد «مفهوم»[1] بود. یعنی یکی از بزرگترین ابزارهای هر نوع معرفت علمی. وبر معتقد است که «مفهوم» را در هند نیز کشف کرده بودند اما فقط در یونان بود که مفهوم به‌ابزاری منطقی برای جدا کردن سره از ناسره بدل شد. پس از سقراط بر آن بودند که اگر مفهوم درستِ زیبایی و خیر و شجاعت و روح و هر چیز دیگر را بیابند راهی خواهند جست تا به«فعل و کنشِ» درست در زندگی دست یابند و به‌عنوان شهروندان دولت، رفتاری مبتنی بر حقیقت پیشه کنند. از نظر وبر دومین ابزار مهم کار علمی یعنی تجربهٔ عقلانی که روح هلنی آن‌را دریافته اما عملاً به کار نبسته بود در دوران رنسانس کشف شد. همان‌طور که قبلاً گوشزد کردیم وبر معتقد است از این حیث نخستین بدعتها در زمینهٔ هنر صورت گرفت. گالیله عقل تجربی را از لئوناردو آموخت و در علم آن‌را به کار گرفت و بیکن از آن روشی عام ساخت. از نظر وبر علم نزد لئوناردو راهی بود به هنر واقعی و نزد گالیله و بیکن راهی به‌سوی طبیعت واقعی. وبر سپس به‌آغاز عصر جدید بازمی‌گردد و متذکر می‌شود که نزد کارگران علمیِ پیوریتن علم راهی بود به‌سوی خداوند. پزشکی پیوریتن به‌نام شوامردام[2] گفته بود که «من با تشریح گنجشک تقدیر خداوند را به‌شما نشان خواهم داد.» پیوریتنها معتقد بودند که اعصار میانه خداوند را پنهان کردند اما در زمانهٔ آنان علم از طریق تشریح کالبد طبیعت خداوند را آشکار می‌سازد.

وبر سپس به‌عصر جدید بازمی‌گردد و بیهوده نیست که در این بخش از مقالهٔ خود از نیچه نقل می‌کند و می‌گوید که چگونه نیچه از «آخرین آدمیانی» که شادمانی را خلق کردند انتقاد جانانه‌ای به‌عمل آورده و خطای آنان را برملا ساخته است. علم اکنون نه راهی به‌سوی «زندگی حقیقی» و «هنر حقیقی» و «طبیعت حقیقی» و «شادمانی حقیقی» است و نه راهی به‌سوی «خداوند»؛ و به‌همین سبب است که تولستوی گفته است «علم بی‌معناست» زیرا به‌این پرسش بشری پاسخی نمی‌دهد: چه باید بکنیم و چگونه باید زندگی کنیم؟

اما وبر مقالهٔ خود را در اینجا تمام نمی‌کند زیرا درصدد آن است که توضیح دهد مقام علمِ جدید چیست و ما چرا نیازمند علم هستیم و برگزیدن پیشهٔ علم به‌چه

---

1. concept
2. Swammerdam

معناست. برای درک آنچه وبر می‌گوید باید به‌دو مقولهٔ نخستین او بازگردیم یعنی اخلاق غایات مطلق و اخلاق مسؤولیت.

وبر برای نشان دادن این امر به‌بررسی علوم جدید مـی‌پردازد. طب را در نـظر بگیریم معنای طب آن است که زندگی را حفظ کند و از رنج آدمی بکاهد امـا طب هـرگز ایـن پـرسش را نـمی‌پرسد کـه آیـا زنـدگی ارزش زیـستن دارد یـا خـیر. به‌زیبایی‌شناسی توجه کنیم. زیبایی‌شناسی کار را از آنجا آغاز می‌کند که کـارهای هنریی وجود دارند و در پی آن برمی‌آید که تحقیق کند این آثار در چـه شـرایـطی وجود داشته‌اند، اما هرگز این پرسش را پیش نمی‌کشد که ممکن است قلمرو هنر قلمرو عظمت شیطانی باشد. قلمرویی از این جهان و بـنابرایـن در خـصومت بـا خداوند، و یا به‌سبب آنکه هنر دارای روح اشرافی است با هـر نـوع بـرادری مـیان انسانها در خصومت است (همان‌طور که قبلاً متذکر شدیم وبر در اینجا بدون آنکه نـام بـبرد کـلمه بـه کـلمه از لوکـاچِ عـارف نـقل قـول مـی‌کند) بـه‌عبارت دیگـر، زیبایی‌شناسی نمی‌پرسد که چرا باید اثری هنری وجود داشته باشد. فلسفه نـیز از این قاعده بری نیست، فی‌المثل معرفت‌شناسی کانت نیز بر همین اسـاس اسـتوار است و پیش‌فرض آن این است: «حقیقت علمی وجود دارد و معتبر است» و سپس مـی‌پرسد «تـحت چـه شـرایـطی حـقیقت مـمکن و بـامعناست؟» وبـر الهـیات و یزدانشناسی[1] را نیز از این قاعده مستثنی نمی‌کند. علمای مسیحی مـعمولاً گـمان می‌برند که در قالب الهیات مسیحی علم و ایمان را گرد هم آورده‌اند، اما از نـظر او علم و ایمان از هم جدا شده‌اند. پیش‌فرض یزدانشناسی چنین است: وحی[2] وجود دارد و همان واقعیتی است که مـنجر بـه‌فلاح و رستگاری مـی‌شود امـا پـرسشی یزدانشناسی این است: چگونه باید این پیش‌فرضها را با معنا متصور شد و تأویـل کرد. وبر بر آن است که این پیش‌فرضها فی‌نفسه معرفت نیستند بلکه تعلق هستند. از این حیث یزدانشناسی تفاوتی با زیبایی‌شناسی و سیاست ندارد. وبر به‌همین ترتیب علم حقوق و علوم تاریخی و فرهنگی و جامعه‌شناسی و تاریخ و اقتصاد و سیاست را متذکر می‌شود و منکر می‌شود که آنها بتوانند پرسشی غائی مطرح سازند.

از نظر وبر زمانی تفاوتی میان علم و اخلاق غایات مطلق وجود نداشت عـلم

---

1. theology 2. revelation

عین اخلاق بود، راهی به‌سوی حقیقت و زیبایی و خیر اما اکنون گسستی ژرف میان آنها به‌وجود آمده است.

وبر می‌نویسد «ما امروز چیزی را مقدس می‌نامیم نه به‌رغم آنکه زیبا نیست بلکه درست به‌این سبب که ابداً زیبا نیست و از نیچه آموخته‌ایم که چیزی می‌تواند زیبا باشد نه به‌رغم آنکه خیر نیست بلکه درست به‌این سبب که ابداً خیر نیست و شارل بودلر این امر را در کتاب خویش گلهای شر بیان کرده است. چیزی، می‌تواند حقیقی و درست[1] باشد به‌رغم آنکه زیبا یا مقدس نباشد» (وبر، همانجا، ص ۱۴۸). منظور وبر از این گفته تقسیم‌بندی مشهور اوست که بعدها دستمایهٔ هابرماس قرار گرفت: یعنی افتراق علم و اخلاق و زیبایی‌شناسی.

وی در ادامهٔ بحث خود جهان جدید را با جهان پاگان مقایسه می‌کند اما با این تفاوت که جهان آنها افسون‌زدوده نشده بود و جهان ما جهان افسون‌زدوده‌ای است که عقلانیت صوری به‌تمامی زوایای آن رخنه کرده است. همان‌گونه که هلنی‌ها زمانی برای آفرودیت قربانی می‌کردند و زمانی دیگر برای آپولو و مهمتر از آن هر فردی قربانی خود را نثار رب‌النوع شهر خود می‌کرد ما نیز اکنون قربانیان خود را نثار رب‌النوعهای منتخب خود می‌کنیم با این تفاوت که جهان از رمز و راز خود تهی شده است. تقدیر و سرنوشت است نه «علم» (باز وبر خود علم را در گیومه گذاشته است) که بر این رب‌النوعها و نبرد آنها حکم می‌راند و این تقدیر چیزی نیست بجز توسعهٔ عقلانیت و افسون‌زدودگی و فکرگرایی[2]. بر اثر همین تقدیر است که ارزشهای غایی از زندگی رخت بر بسته‌اند و به‌قلمرو زندگی عرفانی و یا روابط شخصی انسانها کوچیده‌اند (وبر ۱۹۷۰، ص ۱۵۵). وبر برای کسی که «تحمل مردانهٔ تقدیر عصر حاضر را ندارد» توصیه می‌کند که «آرام و خاموش... بازگردد، آغوش کلیسای کهن با مهربانی به‌روی او گشوده است و اهل کلیسا کار را بر او سخت نخواهند گرفت. به‌هرحال چنین انسانی به‌نوعی باید به 'ایثارگری فکری' ناگزیر دست بزند. اگر کسی چنین کند ما (منظور وبر از ما اهل علم است) او را سرزنش نخواهیم کرد. زیرا چنان ایثارگری فکریی به‌نفع تعلق بلاشرط مذهبی، از

---

1. true
2. intelectualization

نظر اخلاقی کاملاً با طفره رفتن از وظیفهٔ مبرهنِ حفظ درستی (سلامت، راستی) فکری[1] جداست» (همانجا)[2].

وبر با پروبلماتیک نیچه‌ای و تولستویی و لوکاچی درگیر می‌شود و از شرحی که گذشت کاملاً پیداست که گوشی شنوا به گفتهٔ آنان دارد. وی نبرد رب‌النوعهای نیچه‌ای را می‌پذیرد اما تلاش می‌کند که با تحلیل خود از اخلاق پروتستانی و تحلیل زیمل از پول و کمّی شدن و تحلیل مارکس از سرمایه‌داری مبنایی برای آن پیدا کند که همان عقلانی شدن باشد. در قلمرو معرفت‌شناسی، وی همچون نیچه بر آن است که سیلان واقعیت پیچیده‌تر از آن است که مفاهیم بتوانند مبین آن باشند و به‌همین سبب با جوهرگرایی مارکس مخالف است. مارکس بر آن بود که با یافتن مکانیزم بنیادی مکنون می‌توان کل واقعیت اجتماعی-اقتصادی آشکار را توضیح داد. اما وبر نظر نیچه دربارهٔ مفاهیم را نمی‌پذیرد. مقایسهٔ نظر نیچه و وبر در مورد سقراط یعنی کاشف مفاهیم کاملاً بیانگر این امر است. وبر بر خلاف نیچه در پی «عینیت» و «تجربه» در علوم اجتماعی است اما با این‌همه بر آن است که نمی‌توان ارزش را از کار علمی حذف کرد زیرا بدون ارزش نمی‌توان به گزینش تحقیق اقدام کرد، از نظر او عالم اجتماعی باید از ارزشی ماورای علمی که راهنمای کار اوست آگاه باشد و آن‌را اعلام کند تا بتواند هنگام تحقیق خود را از آن جدا سازد. وبر بر آن نیست که عالم علوم اجتماعی «به‌طور مطلق» ارزشداوری را کنار بگذارد اما باید ارزشهای خود را آشکار سازد تا بتواند بخش تحلیلی-منطقی کار خود را از بخش ارزشی آن جدا سازد. وبر همان‌طور که دیدیم نظر تولستوی دربارهٔ بی‌معنی بودن علم را نیز جدی می‌گیرد ولی تقریباً در تمامی بحثهای خود دربارهٔ تولستوی علم را در گیومه می‌گذارد، منهای این روش بلاغی، وی همان‌طور که توصیف کردیم به‌امثال تولستوی توضیح می‌دهد که به‌آغوش کلیسا بازگردند زیرا از فهم تقدیر عصر جدید غافلند. ما دربارهٔ رابطهٔ وبر و لوکاچ در فصل آینده توضیحاتی خواهیم

---

1. intellectual integrity

۲. متألهان بزرگ قرن بیستم گفتهٔ وبر را جدی گرفتند اما توصیهٔ او را عمل نکردند و فکر خود را ایثار نکردند تا ایمان خود را حفظ کنند. از نظر ریکور میان «ایمان اولیه» و «ایمان ثانویه» تفاوت بسیاری وجود دارد که مهمترین آن رویارویی با تقدیر عصر مدرن و گذشتن از صافی انتقاد است. (ریکور ۱۳۷۳)

داد اما وبر از هر نوع توضیح آخرالزمانی جهان اکراه داشت و از کشاندن این‌گونه بحثها به‌خارج از حیطهٔ «روابط دوستانه و برادرانه» و به‌ویژه از مطرح کردن این نوع بحثها در محیطهای علمی هراسان بود و در حمله‌ای که به‌جوانان آلمانی زمانهٔ خود کرد آنان را از «پیشوا» انگاشتن «دانشمندان» بر حذر داشت. سخن کوتاه، وبر سخنان نیچه و تولستوی و لوکاچ را تحت مقولهٔ اخلاق غایات قرار می‌دهد و تمامی تلاش وی آن است که ضمن تأیید ارزشهای گفته‌های آنان حدود عملکرد این اخلاق را تحدید کند. عصر جدید عصر عقلانی شدن است و بنابراین باید با اخلاقِ مسؤولیت و علم با آن روبرو شد. اکنون سخن بر سر این است که وبر چه انتظاری از علم داشت. وبر در همین مقاله سه وظیفه برای علم برمی‌شمارد یعنی وظایفی که علم عملاً و به‌طور اثباتی می‌تواند در زندگی شخصی و عملی (که منظور وبر از آن زندگی اجتماعی است) به‌عهده گیرد. این وظایف عبارتند از:

۱ـ علم با محاسبهٔ موضوعات خارجی و فعالیتهای انسان می‌تواند به‌تکنولوژیِ کنترل زندگی کمک کند.

۲ـ علم روش و ابزار و مشق اندیشیدن است.

و وظیفهٔ دیگری که وبر بر آن تأکید می‌گذارد و از نظر وی اهمیت بسیار دارد عبارت است از:

۳ـ تحصیلِ وضوح و رفع ابهام.

نکتهٔ دوّمی که وبر متذکر می‌شود نکته‌ای است که از زمان یونانیان به‌بعد همهٔ علما آن‌را متذکر شده‌اند، در مورد مشق اندیشیدن و فوائد آن برای زندگی خصوصی و عمومی سخنهای بسیار گفته شده است و به‌همین سبب ما از تذکر آن چشم‌پوشی می‌کنیم اما نکته اول و سوم نکاتی در بر دارند. از گفتهٔ اول برمی‌آید که وبر علم را عامل سلطه بر طبیعت برونی و درونی می‌داند.

این گفتهٔ وبر و همچنین نکاتی که او دربارهٔ کنش عقلانی معطوف به‌هدف یا به‌قولی عقل‌ابزاری می‌گوید، یکی از دلمشغولیهای مهم مکتبِ فرانکفورت به‌شمار می‌رود. رابطهٔ پر از عشق و نفرت نسل اول نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت با وبر مفصل‌تر از آن است که بتوان آن‌را در اینجا باز گفت، اما بجاست که انتقاد شدید مارکوزه از برداشت وبر از علم و تکنولوژی و پاسخ هابرماس به‌او را که جانبداری از

وبر به‌شمار می‌رود بازگو کنیم. مارکوزه در مقالهٔ «صنعتی شدن و سرمایه‌داری در آثار ماکس وبر» (مارکوزه ۱۳۷۵) بر آن است که برداشت وبر از عقلانیتِ تکنیکی-علمی ارزشخنثی و صوری است. این عقلانیت، ارزشخنثی است زیرا که مبین علاقه‌ای کلی است یعنی نوعی علاقهٔ شناختی-ابزاری که ارزشهای خاص خرده گروههای جامعهٔ انسانی را نادیده می‌انگارد. همچنین، این عقلانیت صوری است زیرا که حاصل تجرید از موقعیتهایی انضمامی است. از آنجا که برداشت وبر نسبت به‌سلطهٔ سرمایه‌داری بی‌اعتناست در نتیجه خادم ادامهٔ این سلطه بر طبیعت برونی و درونی است.

یورگن هابرماس در مقالهٔ «علم و تکنولوژی در مقام ایدئولوژی»[1] (هابرماس ۱۳۷۳) در صدد برمی‌آید که با تدوین مجدد آرای وبر و مارکس به‌حملات مارکوزه پاسخ گوید و از نظریهٔ علم و عقلانیت وبر دفاع کند. هابرماس با توسل به‌آرای آرنولد گه‌لن[2] جامعه‌شناس آلمانی معتقد است که دست‌آوردهای تکنولوژی جدید طرحی است که به‌کل نوع بشر تعلق دارد و نمی‌توان با تغییر شرایط تاریخی آن‌را تغییر داد (هابرماس ۱۹۷۰، ص ۸۸ـ۸۷). علم جدید نیز بخشی از این طرح است و بنابراین تغییرناپذیر است. هابرماس معتقد است که آرزوی مارکوزه که همان «امیدهای پنهان» والتر بنیامین و ماکس هورکهایمر و تئودور آدرنو و ارنست بلوخ برای «رستاخیز طبیعت سقوط کرده» است یوتوپیایی بیش نیست (هابرماس، همانجا، ص ۸۶). تصور به‌وجود آمدن «علم جدید» تصوری رمانتیک است و هرگز تحقق نخواهد یافت. هابرماس سالها بعد مجدداً نظریهٔ خود را مورد تأیید قرار داد (هابرماس ۱۹۸۲) و تکرار کرد که یگانه سوگیری معطوف به‌شناخت در مورد طبیعت یعنی سوگیریی که حاصل آن معرفت باشد نه تلذذِ زیبایی‌شناختی، آن است که بالقوه بتواند طبیعت را دستکاری و کنترل کند. هابرماس در مقاله‌ای که ذکر آن رفت دست به‌تقسیم‌بندی دو نوع کنش یعنی کنش تعادل نمادین و کنش عقلانی (ابزاری-راهبردی) می‌زند و خصوصیتی برای آنها قائل می‌شود (رک. هابرماس ۱۳۷۳، ص ۷۲). هابرماس در این مقاله برای نامیدن این دو حیطه از مفهومِ «کنش»

---

۱. این مقاله چکیده است و مطالب مورد نظر از آن حذف شده است.

2. A. Gehlen

وبری استفاده می‌کند، اما ریشهٔ این تقسیم‌بندی در برداشت سنتی آلمانیها از علم نهفته است. تقسیم‌بندی دوگانه‌ای که وبر نیز به‌آن پایبند بود: علوم طبیعی و علوم انسانی[1]. آنان به‌طور سنتی بر آن بودند که علم نخست درصدد تبیین است و علم دوم درصدد فهم[2]، در نتیجه شکافی عظیم میان آن دو افتاده بود. وبر تلاش می‌کرد تا این شکاف را با دو مقولهٔ خود «کفایت معنایی» و «کفایت علّی» از میان ببرد. قصد وبر آن بود که از درافتادن علوم انسانی به‌عرفانیات جلوگیری کند زیرا که در علوم انسانی نیز باید دست به‌تبیین زد. خود وی در کتاب *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری* بر آن بود تا هم از حیث کفایت علّی و هم از حیث کفایت معنایی رابطهٔ اخلاق پروتستانی با روح سرمایه‌داری را روشن سازد. تلاش وبر دارای اهمیت بود زیرا اگر نوعی از تبیین را از علوم طبیعی حذف کنیم این علوم را یکسر به‌دست شهودگرایان وانهاده‌ایم.

هابرماس مقولهٔ فهم را تحت عنوان عقل ارتباطی مجدداً تدوین می‌کند و در نظام خود جای آن‌را معین می‌سازد. اما باید در نظر گرفت که این مقوله همواره مورد انتقاد شدید پوزیتیویستها قرار داشت. فی‌المثل تئودور ابل[3] یکی از شاگردان کارل همپل پوزیتیویست مشهور در مقالهٔ کلاسیک «عملیاتی که فهم نامیده می‌شود» (ابل ۱۹۷۷، صص ۹۲ـ۸۱) بر آن شد که روش «فهم» فاقد خصوصیت علمی است چون استفاده از «فهم» به‌کسب معرفت جدیدی منتهی نمی‌شود و نمی‌توان از آن به‌عنوان ملاک «صدق» سود برد. ابل معتقد است که روش فهم فقط می‌تواند نوعی عملکرد کمکی در تحقیقات داشته باشد. مقالهٔ ابل در سال ۱۹۴۸ نوشته شده است و پیشرفتهای علم و رویکرد جدید به‌هرمنوتیک آرای او را باطل کرده‌اند و ما در فصل اول به‌این امر اشاره کرده‌ایم. اما شاید انتقادی که پیشاپیش نیچه از مقولهٔ verstehen به‌عمل آورده است قدرتمندترین انتقادها باشد، نیچه مدعی شد که «جامعه‌شناسی و فلسفهٔ تفهمی بیش از حد بخشنده است.» (به‌نقل از مُمْزن و اُسترهامل ۱۹۸۷، ص ۴۰۶). نیچه این گفته را در متن مقایسهٔ فضیلت «حس تاریخی»[4] با «صداقت

---

۱. نحوهٔ این تقسیم‌بندی از نظر ما مهم نیست، دیلتای تفاوت این دو را در «موضوع» می‌دانست و نوکانتیها در «روش».

2. verstehen
3. T. Abel
4. historical sense

فکری»[1] بیان کرد، فضیلتی که وبر نیز به‌آن ارج می‌گذاشت. «حس تاریخی» به‌آن معناست که بتوانیم چیزی را فراتر از خود ــ فرهنگهای دیگر، اقوام دیگر، تاریخ گذشته ــ بفهمیم. اما نیچه معتقد است که اگر «صداقت فکری» داشته باشیم هرگز نخواهیم توانست فرهنگی والا را که مبنایش عدم رنجش[2] و عدم بخشایش[3] است با فرهنگی دیگر قیاس کنیم زیرا هر فرهنگ والایی خود مقیاس سنجش خود را فراهم می‌کند. فرهنگ پست است که خود را در سنجش با فرهنگ دیگری به‌محک می‌زند. اما کمال‌گرایی که نیچه در پی آن بود و آن‌را با اندکی تسامح در یونان قبل از سقراط یافته بود آفریدهٔ ذهن خود او بود. «فهم» به‌کمک «حس تاریخی»، جامعه‌شناسی انسان‌گرا (جامعه‌شناسی پدیدارشناختی، اتنومتدولوژی و تعامل نمادی) را توانا ساخته است که به‌فهم گروههای خارج از گفتمانِ مسلط (مطرودان و زنان و اقوام ابتدایی و...) نائل شود و از این طریق به‌بهبود وضعیت آنان کمک کند، حاصل گفتهٔ نیچه در حال حاضر نتیجه‌ای بجز پرستش نخبگان به‌بار نخواهد آورد.

اکنون به‌سومین وظیفهٔ علم از نظر وبر می‌پردازیم: یعنی تحصیلِ وضوح. وبر دو مسئله را ذیل این عنوان مطرح می‌کند. مسئلهٔ نخست رابطهٔ منطقی میان ابزار و اهداف است. علم می‌تواند نشان دهد که اگر کسی هدفی را انتخاب کند چه ابزار مناسبی را برای رسیدن به‌آن باید اختیار کند و چه ابزاری را نباید اختیار کند اما مسئلهٔ دومی که وبر مطرح می‌کند مهمتر است. وبر معتقد است که می‌توان «معنا» را نیز به‌کمک علم معین ساخت. علم می‌تواند نشان دهد که اگر کسی جهان‌بینی را به‌عنوان غایت اختیار کند چه نتایج عملی و اجتماعی بر آن مترتب است.

اگر کسی صادقانه ارزشی را برگزیند و به‌آن پایبند باشد علم می‌تواند به‌او نشان دهد که در واقع در خدمت چه رب‌النوعی است و در نتیجه در خدمت چه رب‌النوعهایی نیست. در جهانی که مفاهیم تعریف‌نشده به‌نیروهای عظیمی بدل گشته‌اند و همگان در خطر سقوط به‌اغتشاش معنایی هستند، وبر معتقد است که علم می‌تواند آنان را وادارد یا به‌آنان کمک کند که معنای کردار اجتماعی خود را حداقل برای خود روشن سازند. وبر اضافه می‌کند که این عمل، عملی «اخلاقی» است زیرا که نتیجهٔ آن وضوح بخشیدن به‌خود و پذیرش مسؤولیت است.

---

1. intellectual probity
2. remorseless
3. unforgiving

وبر علم را فقط ابزار نمی‌داند بلکه آن‌را نیرویی اخلاقی می‌داند که نتیجه‌اش رسیدن به‌بلوغ و پذیرش مسؤولیت است. او کسانی را که به‌دنبال اخلاق غایات مطلق هستند از رفتن به‌سوی هدف خود بازنمی‌دارد بلکه آنها را دعوت می‌کند تا با یاری گرفتن از علم، نتایج اعمال خود را روشن سازند. اگر غیر از این بود نیچه درست گفته بود و جهان فعلی جهان نبرد رب‌النوعها به‌شمار می‌رفت، اما وبر با وارد کردن علم قصد دارد که این نبرد را به‌نوعی تأمل علمی و اخلاقی مبدل سازد.

لازمهٔ این امر تأمل در «عینیتی» است که وبر آن‌همه سعی در روشن کردن آن داشت، یعنی همان فاصله‌ای که آدمی از ارزشهای خود می‌گیرد تا بتواند مسؤولانه‌تر به‌نتایجی که بر آنها مترتب است بیاندیشد. وبر می‌نویسد: «اعتبار عینی تمامی معرفت تجربی منحصراً متکی است بر نظم بخشیدن به‌واقعیت داده‌شده بر طبق مقولاتی که در معنایی خاص ذهنی هستند، به‌عبارت دیگر آنها مبین پیش‌فرضهای معرفت ما هستند و بر مفروض گرفتن ارزش حقایقی متکی هستند که فقط معرفت تجربی می‌تواند به‌ما بدهد» (وبر ۱۹۴۹، ص ۱۱۰).

وبر بدین‌سان سعی می‌کند تا نخست از فلسفهٔ ارزش اجتناب کند و دوم از پوزیتیویسم و در ضمن هم جایی برای ارزش بیابد و هم جایی برای تجربه. عقلانی شدن جهان را می‌توان از دیدگاه «بدبینی فرهنگی» سنتی آلمانی تفسیر کرد و در نتیجه جهان را به‌قفس آهنین مبدل نمود و نیز می‌توان آن‌را بنیادی پنداشت که بر اساس آن ارزشها یا طرحهای تحقیقاتی به‌کمک علم تجربی به‌رقابت با یکدیگر می‌پردازند. آرای وبر با فلسفهٔ جدید علم سازگار است. به‌یاری علم می‌توان نبرد رب‌النوعها را به‌رقابت «طرحهای تحقیقاتی» بدل کرد و این امر فقط حاصل افزایش در معرفت ما نیست بلکه نتیجهٔ رشد و گسترش همان عقلانیتی است که جامعه‌شناسی وبر آن‌همه سعی کرده است تا آن‌را توضیح دهد و آشکار کند، روندی که طبیعت تراژیک او وادارش می‌کرد تا فقط سویه‌های منفی آن‌را ببیند.

۳

گئورگ لوکاچ

گئورگ لوکاچ فرزند رئیس بانک مرکزی مجارستان در سال ۱۹۰۹ به‌آلمان رفت و در دانشگاه برلین شاگرد گئورگ زیمل جامعه‌شناس و فیلسوف مشهور شد. اندک‌زمانی نگذشت که وی به‌یکی از محبوبترین شاگردان استاد بدل گردید و در جلساتی که در خانهٔ وی تشکیل می‌شد شرکت کرد. وی در طول همین سال کتاب روح و اشکال[1] (چاپ انگلیسی ۱۹۷۴) را نوشت که در سال ۱۹۱۰ در مجارستان و در سال ۱۹۱۱ در آلمان چاپ شد. لوسین گلدمن این کتاب را بنیان مکتب فلسفی اگزیستانسیالیسم می‌داند (گلدمن ۱۹۸۰، ص ۵) و بسیاری از متفکران از جمله تئودور آدرنو سخت تحت تأثیر این کتاب قرار گرفتند. در همین کتاب بود که لوکاچ با نوشتن مقاله‌ای دربارهٔ کی‌یرکه‌گارد توجه آلمانیها را به‌او جلب کرد. لوکاچ به‌مجارستان بازگشت و سپس به‌فلورانس رفت تا طرح کتاب زیبایی‌شناسی خود را بریزد و مجدداً در سال ۱۹۱۲ به‌آلمان بازگشت تا رسالهٔ فوق دکتری خود را زیر نظر ویندلباند یا ریکرت که شاخص‌ترین فلاسفهٔ آن زمان آلمان و از اصحاب مکتب نوکانتی بودند، بنویسد. در مجارستان به‌او توصیه شد که برای نزدیک شدن به‌ویندلباند یا ریکرت از نفوذ ماکس وبر استفاده کند. لوکاچ به‌سراغ وبر رفت و وبر او را با گرمی پذیرفت. به‌قول امیل لاسک وبر در آن زمان یگانه پرفسور غیرارتجاعی آلمانی بود که صرف‌نظر از تعلقات قومی و سیاسی به کسانی که

1. *Soul and Forms*

«چیزی برای گفتن داشتند» صادقانه و با جان و دل کمک می‌کرد (کارادی به‌نقل از مُمْزن و اُسترهامل ۱۹۸۹، ص ۵۰۳).

ماریانه وبر قبل از آنکه لوکاچ مسئلهٔ خود را با وبر در میان بگذارد به‌همسرش گزارش داد «لوکاچ به‌زودی می‌خواهد با شما صحبت کند، چه متفکر شگفت‌آوری! من جداً اعتقاد دارم که او نظامی فلسفی خلق خواهد کرد، وی به‌من گفت که پرداختن به‌مسائل زیبایی‌شناختی فقط مقدمه‌ای بیش نیست» (همانجا). تلاشهای امیل لاسک برای معرفی لوکاچ به‌ریکرت و تلاشهای وبر برای معرفی او به‌ویندلباند به‌جایی نرسید، وبر قبلاً در نامه‌ای به‌برادر خود این امر را پیش‌بینی کرده بود «مصرانه خواهش می‌کنم که اشاره‌ای در مورد امکان نگارش رسالهٔ فوق دکترای دکتر فن لوکاچ نکنید. فکر می‌کنم که ویندلباند همکاری نکند، زیرا که وی از هر چیز 'مدرنی' وحشت دارد» (همانجا). اما نظر نهایی ریکرت دربارهٔ لوکاچ چنین بود: «با وجودی که فکر نمی‌کنم وی فیلسوف 'علمی' عمیقی باشد اما یقین دارم که آدم حقیقتاً درخشانی است» (همانجا، ص ۵۰۴). اما لوکاچ چندان از این وقایع سر نخورد زیرا دریافت که وبر «آدم خارق‌العادهٔ» فرهنگ آلمانی است نه ریکرت یا ویندلباند که در آن زمان مشهورتر از وبر بودند.

قبل از آنکه به‌این نکات زندگینامه‌ای که برای نوشتهٔ ما اهمیت دارد، ادامه دهیم بهتر است نامی از ارنست بلوخ ببریم. لوکاچ، ارنست بلوخ را در کلاسهای زیمل ملاقات کرد و همهٔ مفسران بر آنند که وی تأثیری عمیق بر افکار لوکاچ به‌جای گذاشت، بعدها ارنست بلوخ جزو کسانی شد که در جلسات یکشنبهٔ وبر شرکت می‌کردند. ارنست بلوخ یکی از همان فیلسوف‌ـعارفانی بود که از آنها نام بردیم، بلوخ گمان می‌کرد که عصر جدید، دورهٔ آخرالزمان است و انقلابی به‌آن پایان خواهد داد و تلاش می‌کرد که به‌نوعی عرفان ماتریالیستی دست یابد و به‌همین سبب به‌مارکس روی آورده بود و او را از زمرهٔ «نبی‌ها» و شاید آخرین «نبی» می‌دانست، بلوخ فی‌المثل دربارهٔ وظیفهٔ فیلسوف نوشت: «فیلسوف... باید... مثل آفتاب در بالای سر تمامی موجودات قرار گیرد و آنان را کمک کند تا به‌تجلیات ربّ رهنمون شوند. قدرت فلسفه در طرح کردن و آشکار کردن و خلق کردن و

آگاهانیدن و دست آخر 'نامیدن'، چنان عظیم است که حتی اکنونِ[1] کاملاً محرومیت کشیده یعنی تحقق کامل تجربهٔ ما از اکنونیت[2] و حتی وظیفهٔ احتمالی منجی و آن آخرالزمانی که همه چیز را زیروزبر خواهد کرد یعنی همان وظیفهٔ نامیدن، وظیفه‌ای فلسفی به‌شمار می‌رود»[3] (همانجا). لازم نیست تذکر دهیم که این گفته تا چه حد برای جامعه‌شناسی مثل وبر اغراق‌آمیز و حتی مکروه بود زیرا که دغدغهٔ فکری وبر تحدید علوم مختلف و مشخص کردن حوزهٔ هر یک بود و در معرفت‌شناسی به‌تفوق موضوعِ عینی[4] اعتقاد داشت و بر آن بود که مفاهیم ما هرچند غنی باشند قادر نیستند پیچیدگیهای جهان بیرون را توضیح دهند. وبر به‌رغم خشونت بلوخ در ابراز عقایدش از شنیدن سخنان وی باکی نداشت و حتی در چاپ کتابهایش به‌او کمک کرد، آنچه وبر از آن بیمناک بود تأثیر بلوخ بر لوکاچ بود.

سبب علاقه‌مندی وبر به‌لوکاچ آن بود که وی خیلی زود دریافت که لوکاچ فقط فیلسوفی آخرالزمانی نیست بلکه در پی آن است که بنیانی علمی برای آثار خویش فراهم کند. یکی از دلایلی که وبر از صحبت با بلوخ رویگردان بود اما با شیفتگی گفتگو با لوکاچ را ادامه می‌داد آن بود که لوکاچ همواره در صدد بود که بنیاد معرفت‌شناختی فلسفهٔ خود را روشن گرداند و از رویکرد شهودی بر حذر باشد. وبر پس از خواندن کتاب زیبایی‌شناسی دریافت که متحد خود را یافته است. وبر گفت که لوکاچ پرسش خود را در مورد فلسفهٔ هنر به‌درستی طرح کرده است «آثار هنری وجود دارند، آنها چگونه ممکن هستند؟»

این پرسش به‌شیوهٔ کانتی مطرح شده بود و لوکاچ سعی کرده بود که کلیهٔ عناصر روانشناختی را از آن پاک کند. وبر بر آن بود که پس از آنکه مسائل زیبایی‌شناسی فلسفی نخست از دیدگاه خواننده و سپس از دیدگاه خالق اثر مطرح شده‌اند اکنون لوکاچ به‌درستی مسئله را از زاویهٔ خود اثر مطرح کرده است. شیوهٔ طرح مسئله با فلسفهٔ فرهنگ وبر کاملاً سازگار بود زیرا وبر بر آن بود که قلمروهای فکری دارای استقلالند و از پویایی درونی خود تبعیت می‌کنند و نمی‌توان آنها را از طبیعت‌گرایی

---

1. Now 2. Nowness

۳. دشواری و پیچیدگی نثر بلوخ زبانزد مفسران است، لچک کولاکفسکی (L. Kolakowski) نثر وی را به گازهای غلیظ متراکم آزمایشگاه شیمی تشبیه کرده است.

4. primacy of object

پوزیتیویستی یا منطق‌گرایی هگلی استنتاج کرد. اما لوکاچ در عین حال تحت تأثیر بلوخ نیز قرار داشت فی‌المثل در همان زمان لوکاچ فلسفهٔ «علمی» را به‌سخره می‌گرفت و می‌خواست نظامی فلسفی که مبتنی بر معادشناسی[1] باشد خلق کند. (همانجا).

وبر آماده بود که به‌شرط آنکه آرای مابعدالطبیعی لوکاچ در نظریه‌های «علمی» وی دخالت نکند با او کنار بیاید و فی‌المثل همان‌طور که دیدیم در مقالهٔ «پیشهٔ علم» نظر لوکاچ در مورد شیوهٔ طرح مسائل زیبایی‌شناسی را متذکر شد و آن‌را به‌سبب علمی بودن مورد تأیید قرار داد، وبر در همانجا اشاره کرد که این نحوهٔ طرح مسئله می‌تواند با نظریه‌ای مابعدالطبیعی عجین باشد اما به‌رغم این مسئله باید تلاش کرد و این دو حیطه را از هم جدا کرد. منظور وبر در اینجا بی‌شک نظریهٔ مشهور و عجیب لوکاچ دربارهٔ طبیعت شیطانی هنر بود: هنر چیزی شیطانی است زیرا میان انسان و خدایان فاصله انداخته است اما در عصر غیبت خدایان باید هنر را تقویت کرد تا مردم این غیبت را فراموش نکنند و خود را وانهند. اگر دو کتاب لوکاچ در این دوره یعنی زیبایی‌شناسی و نظریهٔ رمان[2] (کتابی که بنیان جامعه‌شناسی ادبیات به‌شمار می‌رود) را مد نظر قرار دهیم این مطلب روشنتر خواهد شد. در کتاب اول، لوکاچ از آرای وبر تبعیت می‌کند و نظریهٔ «مابعدالطبیعی» خود را از جریان تحقیقات حذف می‌کند. اما در کتاب دوّم که وبر سخت از آن نفرت داشت لوکاچ کاملاً این نظریه را به‌کار می‌گیرد و بی‌جهت نیست که به‌قول گلدمن از کانت دور می‌شود و به‌هگل نزدیک می‌گردد. امری که وبر آن‌را دخالت دادن ارزشداوری در تحقیقات علمی متصور می‌شد.

برای آنکه آرای لوکاچ و اختلافات او با وبر روشنتر شود به‌کتاب روح و اشکال بازمی‌گردیم[3]. این کتاب از ده مقاله تشکیل شده است و مقالهٔ پنجم آن «شیوهٔ زندگی بورژوایی و هنر برای هنر» مدخل خوبی برای ورود به‌تفکر لوکاچ است. وی در این

---

1. eschatology   2. theory of novel

۳. شاید بهترین تفسیری که از این کتاب شده باشد تفسیر اندرو اراتو (A. Arato) و پل برنیز (P. Breines) (اراتو و برنیز ۱۹۷۹) باشد. ما در شرح خود از کتاب آنها استفادهٔ زیاد کرده‌ایم. در تفسیر آرای لوکاچ از دو شمارهٔ فصلنامهٔ *Telos* (۱۱ـ۱۰) نیز که به‌شرح دیدگاههای او اختصاص یافته است استفاده کرده‌ایم.

بررسی مقولات خود را از وبر به‌وام می‌گیرد. در آغاز ظهورِ جامعهٔ بورژوایی، زندگی روزمره و سرسپردن به کار که نوعی تکلیف الهی[1] محسوب می‌شد، با یکدیگر پیوند خوردند. آدمیان صنعتگرانی دقیق و مردمانی اخلاقی بودند. اما آن حس دینی که این دو امر را به‌هم پیوند داده بود به‌تدریج از دست رفت و نظامی مکانیکی به‌وجود آمد که دیگر اجزای آن با یکدیگر پیوندی ارگانیک نداشتند و پیشه یا تکلیف به‌امری توخالی بدل گشت.

لوکاچ از میان انواع تکلیف یا پیشه به‌پیشهٔ هنر می‌پردازد. در آغاز در حیطهٔ اجتماعِ فرهنگی[2] وحدتی ارگانیک میان اخلاق هنری و هنرمند و آثار هنری وجود داشت. در این جامعه اخلاق صوری ایمانوئل کانت کاملاً با بافت زندگی بورژوایی سازگاری داشت و حکم مطلقِ کانت مبین تفوق نظم بر حالت یا حال و هوا[3] و استمرار بر لحظه و اجتماع بر فرد منزوی و خودپرست بود. این اخلاق آدمیان را متحد ساخته بود تا توانهای خود را در راه کار مفید بسیج کنند به‌همین سبب هنرمندان نیز در خدمت اجتماع قرار داشتند. روزها جملگی مقدس بودند و وقایع آنها مصالح و اسبابی فراهم می‌ساخت تا هنرمندان از آن برای خلق آثار هنری استفاده کنند نتیجهٔ این امر غنای شاعرانه و اخلاقی زندگی روزمرهٔ بورژوایی بود.

اما این جریان در قرن نوزدهم در هم شکست، پیشه به‌امری پوشالی مبدل شد و میان دنیای اخلاق و دنیای شعر یا هنر جدایی افتاد. اما لوکاچ متذکر می‌شود که عنصر ریاضت‌کشی و زهدی که اخلاق بورژوایی اولیه با آن گره خورده بود به‌هستی خود ادامه داد هرچند رابطهٔ آن با زندگی روزمره از هم گسست. به‌این ترتیب زندگی هنرمند به‌عکس زندگی بورژوای اولیه (منظور لوکاچ باید دوران رنسانس باشد) بدل شد. زهد به‌شکنجه بدل گشت و به‌واقع به‌نقابی بدل شد که تنهایی و انزوا و مشقت هنرمند را می‌پوشانید (لوکاچ ۱۹۷۴، ص ۵۶). شیوهٔ زندگی بورژوایی ادامه یافت اما رابطه‌ای خصمانه با زندگی پیدا کرد. انکار ریاضت‌کشانهٔ جهان به‌یگانه ابزار خلق آثار اصیل هنری بدل گشت. (در حیطهٔ روانشناسی خلاقیت می‌توان خودانگیختگی کودکانه اما سرشار از زندگیِ موتسارت را با شکنجه‌ای که فلوبر هنگام نوشتن بر خود تحمیل می‌کرد مقایسه نمود.)

---

1. calling
2. cultural community
3. mood

لوکاچ در اینجا پرسشی مطرح می‌کند که از حیث تحول بعدی افکار او دارای اهمیت است در ضمن تفاوت موضع او با وبر را نیز روشن می‌سازد. هدف آثار هنری آن زمان که اجتماعِ مشتاقی برای پذیرش هنر وجود ندارد و زندگی از شکل تهی شده است، چیست؟ از نظر لوکاچ حتی مقولهٔ هنر برای هنر یعنی تبدیل شدن هنر به‌یگانه معنای زندگی، امیدی تجریدی در دل می‌پرورد یعنی امید رسیدن به فرهنگ جدید و اجتماع جدید. به‌همین سبب ایثار زندگی آدمی در راه هنر نوعی راهگشایی برای رسیدن به‌شکل در زندگی است.

در کتاب روح و اشکال بجز مقالهٔ اول که به‌تشریح ماهیت و شکلِ «مقاله»[1] تعلق دارد نُه مقالهٔ بعدی به‌بررسی آثار نُه تن از متفکران و شاعران و هنرمندان تعلق دارد که وجه مشترک آنها تعلق به«دیدگاه تراژیک»[2] است؛ دیدگاه تراژیک یعنی معلق ماندن در تنش میان شعر و زندگی (رک. آراتو و برینز ۱۹۷۹، فصل ۳).

از نظر لوکاچ، بزرگی کسانی که آثارشان را بررسی کرده است در این امر نهفته است که آنها در آثار خود به‌شکل نمادین، دیدگاه تراژیک را به‌عنوان یگانه فلسفهٔ زندگی در دنیایی متصور شده‌اند که فاقد مرکز زندگی[3] است. در جهانِ حال حاضر همهٔ چیزها پر از آشوب و اغتشاش و گذرا و آمیخته با بیگانگی هستند. این نوع نویسندگان که لوکاچ نامشان را انسان معضله‌دار[4] می‌گذارد می‌دانند که فقط جستجوگرند و نیک می‌دانند که به‌چیزی دست نخواهند یافت، برای آنها وعدهٔ دیدار کفایت می‌کند. بنابراین دیدگاه تراژیک فقط از حیث منفی بودن خود مثبت است.

اما لوکاچ در این کتاب به‌مسئلهٔ مهمتری نیز پرداخت: آیا خود زندگی نیز شکل می‌یابد یا به‌عبارت دیگر از زندگی روزمرهٔ بیگانه‌شده می‌توان فرهنگ و اجتماعی نو آفرید؟ لوکاچ در مقالهٔ «در باب فلسفهٔ رمانتیک زندگی» (لوکاچ ۱۳۷۳) که مقاله‌ای دربارهٔ فریدریش نُوالیس[5] است به‌این پرسش پاسخ می‌دهد، از نظر لوکاچ رمانتیکهای بزرگ آلمان در پی کشف دنیایی جدید برآمدند که در آن انسان یعنی شاعر خانه‌ای بیابد. پیشرو آنها گوته بود که در کتاب ویلهلم مایستر این دنیای نو را در جهان حال حاضر کشف کرده بود، اما رمانتیکها بر آن بودند که گوته با رها کردن

---

1. essay
2. tragic vision
3. life center
4. problematic man
5. F. Novalis

اساس رمانتیسم که همان «وحدت وجود شعری»[1] باشد به‌این کشف نائل شده است. لوکاچ وحدت وجود شعری را از زبان شلگل چنین تعریف می‌کند «به‌مرتبهٔ خدایی رسیدن، انسان بودن، پرورش نفس» (همانجا، ص ۸). نوالیس بر آن بود که گوته برای آشتی با زندگی و جهان چه چیزها راکه فدا نکرده است و در پایان خود را بیش از حد لازم تهیدست کرده است.

از نظر لوکاچ تلاش رمانتیکها به‌معنی بازآفرینی عصر طلایی ازدست‌رفته بود. آنها گمان می‌کردند که رسیدن به‌آن در دسترس آنها قرار دارد و دست یافتن به‌آن یگانه مسؤولیتی است که هر انسانی باید آن‌را به‌عهده گیرد تا زندگی تجربی را به‌یوتوپیا بدل سازد. لوکاچ خاطرنشان می‌کند که تراژدی رمانتیکها در این امر نهفته بود که می‌خواستند به‌شعری کردن سرنوشت و تقدیر نائل شوند نه فائق آمدن بر آن. آنها که درصدد وحدت بخشیدن به‌نظریه و عمل بودند، آن وحدت را در تحقق شعر متصور می‌شدند، در نتیجه حاصل کار آنها از دست رفتن تنش خوفناکی شد که همواره میان شعر و زندگی برقرار است. دست آخر رمانتیکها دنیای ارگانیک شعر را با جهان واقعی اشتباه گرفتند و از آنجا که نمی‌خواستند تلاش خود را برای رسیدن به‌شکل کنار بگذارند، کنش اجتماعی را کنار گذاشتند. فقط نُوالیس بود که توانست به‌رغم سایر رمانتیکها زندگی را به‌شعر بدل سازد، اما به‌جای خلق اشکال فرهنگی نو و اجتماع نو با مرگی زیبا چشم از جهان فروبست.

مقالهٔ دیگر لوکاچ که این مضمون را ادامه می‌دهد، مقاله‌ای به‌نام «کی‌یرکه‌گارد» (لوکاچ ۱۹۷۴، صص ۴۱ــ۲۸) است. در این مقاله رابطهٔ شکل با زندگی پی گرفته می‌شود اما لوکاچ می‌گوید که کی‌یرکه‌گارد نه می‌تواند مانند بورژواهای اولیه به‌شیوه‌ای عقلانی در جریان زندگی روزمره به‌شکل دست یابد و نه می‌تواند مانند رمانتیکها درصدد خلق اجتماعی نو باشد. کی‌یرکه‌گارد کاملاً آگاه است که این دو راه بسته شده است و توهمی در این‌باره ندارد. لوکاچ با توجه به‌تقسیم‌بندی سه گانهٔ کی‌یرکه‌گارد در مورد مراحل زندگی ــ اخلاقی و زیبایی‌شناختی و دینی ــ می‌گوید که کی‌یرکه‌گارد بر آن است که زندگیِ اخلاقی یا اجتماعی در عصر حاضر دچار عسرت شده و به‌جنگ روانهای مغشوش و نامتجانس بدل گشته است، گذر از یک

---

1. pan-poetism

مرحله به‌مرحلهٔ بعد ممکن نیست الّا با جهشی غیرعقلانی[1]. بنابراین کی‌یرکه‌گارد درصدد برآمد تا با ایمایی[2] که معنای آن رسیدن به‌عشق و رها کردن آن و رسیدن به‌عشق والاتری که نهایت آن مرگ باشد، زندگی بی‌معنای اجتماعی و اخلاقی را پشت سر گذارد و به‌اصالت رسد. این ایما، چشم پوشیدن از ازدواج با رجینا اُلسون بود، کسی که کی‌یرکه‌گارد عاشقانه وی را دوست می‌داشت و تا آخر زندگی نیز عشق وی را در سینهٔ خود حفظ کرد. لوکاچ بر آن است که کی‌یرکه‌گارد به‌شیوه‌ای دیالکتیکی اخلاقِ عرفی ازدواج را به‌این سبب مردود می‌دانست که اندوه و ماخولیایِ خلاق وی را نابود خواهد کرد. کی‌یرکه‌گارد قهرمان تراژیک حقیقی است زیرا که می‌کوشد تا آنچه را نمی‌توان زیست زندگی کند یا به‌عبارت دیگر از زندگی شکل بیافریند، زندگیی که مطلق باشد و زندگی مطلق به گفتهٔ کی‌یرکه‌گارد زمانی حاصل می‌شود که فرد مطلقاً با خدا روبرو شود. «رجینا اُلسون از نظر کی‌یرکه‌گارد چیزی نبود مگر قدمی دیگر در راهی که به‌معبد یخ‌زده‌ای ختم می‌شد که در آن بجز عشق خداوند هیچ نبود. ارتکاب گناه در حق رجینا اُلسون عشق او را به‌خداوند مستحکم ساخت، عاشق دردمند رجینا بودن و رجینا را به‌اندوه و درد افکندن، به‌شوق و اشتیاق او در رسیدن به‌یگانه مقصدِ راهی که بدان قدم گذاشته بود، شدت می‌بخشید» (همانجا، ص ۳۶).

لوکاچ دیدگاه کی‌یرکه‌گارد را چنین خلاصه می‌کند:

۱ـ زندگی فرد زمانی معنا دارد که فرد سعی کند به‌مطلق رسد.

۲ـ جستجوی کی‌یرکه‌گارد برای زندگی مطلق به‌طور مطلق صورت می‌پذیرد، به‌عبارت دیگر تمامی راهها و امکانات با وضوح کامل مشخص می‌شود و تمامی انتخابها بر مبنای اصلِ یا این / یا آن[3] انجام می‌گیرد و نه بر اساس هم این هم آن.

۳ـ لوکاچ اصرار می‌کند که کی‌یرکه‌گارد حقیقت را امری ذهنی می‌داند یعنی نوعی درک درونی از آنچه از حیث عینی نامعین است و بر آن است که کی‌یرکه‌گارد با تمامی «نظامهای عقلانی تفکر» مخالف است، نظامهایی که درصددند تا با چشم پوشیدن از فرد مشخص به‌انسجام دست یابند.

به‌همین سبب لوکاچ معتقد است که مراحل سه گانهٔ کی‌یرکه‌گارد مطلقاً از

---

1. irrational leap 2. gesture 3. either/or

یکدیگر جدا هستند و شکاف میان آنها پرناشدنی است. فقط می‌توان به‌یاری معجزه یا جهش، از مرحله‌ای به‌مرحلهٔ دیگر گذر کرد و لازمهٔ این گذر آن است که کل جوهر آدمی تغییر یابد.

می‌توان نتیجه گرفت که از نظر لوکاچ ویرانی عصر جدید دارای دو قطب است در یک قطب قهرمان زهدگرای مبارز و کاملاً صدیق و اصیل و بری از هر نوع توهم قرار دارد (کی‌یرکه‌گارد) و در طرف دیگر گروهی قرار دارند که درصدد خلق فرهنگی نو و جامعه‌ای نو هستند (رمانتیکها)، این دو قطب مکمل یکدیگرند و وجه مشترکی دارند: زندگی روزمره و تجربی هر دو گروه را در هم می‌شکند. آیا مفری هست؟

لوکاچ پرسشهای خود را در مقالهٔ «دربارهٔ عسرت روح» (لوکاچ ۱۹۷۲) پیش‌تر می‌راند. این مقاله به‌شکل دیالوگ نوشته شده است و در آن لوکاچ بر اساس جهش ایمان و مراحل سه‌گانهٔ کی‌یرکه‌گارد ــ اخلاقی و زیبایی‌شناختی و دینی ــ انتقاد سختی از اخلاق صوری که مهمترین آن اخلاق کانتی باشد به‌عمل می‌آورد. لوکاچ در این مقاله از مراحل سه‌گانهٔ کی‌یرکه‌گارد با عناوینِ زندگی روزمره و اشکال و زندگی اصیل یا «خوبی»[1] نام می‌برد. در این مقاله مردی و زنی به گفتگو می‌پردازند. مرد فیلسوف است و زن، خواهر نامزد مرد فیلسوف است که خودکشی کرده است. مرد به‌رغم آنکه اصول اخلاقی را در زندگی کاملاً رعایت کرده است نتوانسته است خودکشی یار خود را پیش‌بینی کند و یا از آن جلوگیری به‌عمل آورد. مرد به‌این نتیجه می‌رسد که انسانی اخلاقی بوده است اما آدم خوبی نبوده است. منظور لوکاچ از خوبی، خوبی پرنس میشکین در رمان ابله و سونیا در رمان جنایات و مکافات و الکسی کارامازوف در رمان برادران کارامازوف است. خوبی فرای اخلاق است زیرا هر نوع اخلاقی اساساً صوری است. در فرد خوب، ذهن و عین به‌وحدت می‌رسند و شکاف میان زندگی روزمرهٔ بی‌معنا و ارزشهای ذهنی از میان می‌رود، آدم خوب روح کسی دیگر را حلاجی و تبیین نمی‌کند بلکه آن‌را انگار که روح خود اوست، می‌خواند. به‌همین سبب است که آدمهای فرهیخته و نافرهیختهٔ رمان ابله داستایفسکی، همگی با بهت و حیرت درمی‌یابند که میشکینِ ابله، اعماق روح آنها

---

1. goodness

را روشنتر از حتی خود آنها می‌فهمد و تمامی هوش و دانش آنها در برابر سادگی نافذ او رنگ می‌بازد. علّت آن است که آدم خوب با دیگری یکی می‌شود و بیگانگی و جدایی را از میان برمی‌دارد. لوکاچ بر آن است که خوبی، مقوله‌ای اخلاقی نیست زیرا اخلاق مقیدکننده است و آدمیان را از هم جدا می‌کند. اخلاق اولین مرحلهٔ فراتر رفتن از آشوب زندگی روزمره است اما رسیدن به‌خوبی نیازمند جهشی است که عقل قادر به‌درک آن نیست. لوکاچ از زبانِ مردِ فیلسوف می‌نویسد: «پرنس میشکین و آلیوشا آدمهای خوبی هستند، معنای این گفته چیست؟ نمی‌توانم طور دیگری بیان کنم: معرفت آنها در عمل تحقق پیدا می‌کند، اندیشهٔ آنان قلمرو ناب مُفهومی را پشت سر می‌گذارد و نظر آنان دربارهٔ آدمی به‌شهودی فکری بدل می‌شود: آنان عارفان عمل‌اند. نمی‌دانم چگونه می‌توانم این موضوع را حالی کنم یعنی نشان دهم که چگونه چیزی که از حیث نظری ناممکن است در اعمال آنها تحقق پیدا می‌کند. این معرفت، معرفتی از آدمیان است که هر چیز را منور می‌سازد، معرفتی است که در آن ذهن و عین به‌یکدیگر بدل می‌شوند: انسان خوب روح انسان دیگر را تفسیر نمی‌کند بلکه آن‌را درست مثل روح خود می‌خواند؛ او به‌دیگری بدل می‌شود. به‌همین سبب است که خوبی معجزه و فیض و رستگاری است، نزول قلمرو ملکوت بر زمین است. بگذار این‌طور بگوییم: [خوبی] زندگی حقیقی است، زندگی زنده است (مهم نیست که این زندگی از قلمرو بالا نازل شده یا از قلمرو پایین صعود کرده باشد). خوبی رها کردن اخلاق است. خوبی مقوله‌ای اخلاقی نیست و هیچ‌کس آن‌را در نظام اخلاقی منسجمی نخواهد یافت و دلایل این امر هم واضح است. اخلاق در کل مقیدکننده است و بسیار از مردم به‌دور است و نخستین ــ و بدوی‌ترین ــ خیزش آدمی از آشوب زندگی روزمره است، برون شدن آدمی از خود و از وضعیت تجربی خود است، اما خوبی بازگشت به‌زندگی واقعی است. کشف حقیقی آدمی است که خانه‌اش کجاست. چه اهمیتی برای من دارد که شما کدام زندگی را زندگی بنامید؟ مهمترین مسئله این است که به‌دقت این دو زندگی را از یکدیگر جدا سازید» (لوکاچ ۱۹۷۲، ص ۳۷۵).

رسیدن به‌خوبی یعنی رسیدن به‌وجود اصیل. تأکید لوکاچ بر این جنبه از تفکر کی‌یرکه گارد مهم است زیرا در مراحل بعدی تفکر وی نیز ظاهر می‌شود و برداشت

وی از رابطهٔ اخلاق و سیاست و علم را تحت تأثیر قرار می‌دهد. لوکاچ به‌تبعیت از کی‌یرکه‌گارد می‌گوید، لازمهٔ خوب بودن آن نیست که فرد دست به گناه و معصیت نزند، فی‌المثل کی‌یرکه‌گارد برای رسیدن به‌خداوند از عهد خود سر باز زد و از ازدواج با رجینا اُلسون چشم پوشید. مردم بنا به‌قاعده می‌پندارند که معنای پاک بودنِ دست در زندگی روزمره همان اجرای تکالیف و وظایف محوله است اما لوکاچ می‌گوید پاک بودن در زندگی روزمره هرگز نمی‌تواند مبنای کنشی واقع قرار گیرد. داشتن دستهای پاک در جهانی که پر از عدم صداقت و خشونت و سبعیت است به‌معنای آن است که فرد هنوز به‌مرحلهٔ بالاتر که کاملاً از مرحلهٔ پایین‌تر جداست صعود نکرده است. به‌همین سبب لوکاچ بر آن است که با اراده نمی‌توان به‌خوبی دست یافت، خوبی نوعی «لطف و هدیه» است. اما با این‌همه می‌توان با «عسرت روح» خود را مهیای این فیض کرد یعنی خود را از هر نوع امر روانشناختی و عرضی تهی کرد و نفس را به‌دست ضرورتی مابعدالطبیعی سپرد. لوکاچ تأکید می‌کند که خوبی را نباید با نتایج آن سنجید زیرا نتایج اغلب ناگوارند (میشکین دست آخر به‌جنون درمی‌غلتد) از نظر لوکاچ نتایج در جهان ضد انسانیِ نیروهای مکانیکیِ روزمره معنا دارند نه در جهانی که ضرورتی مابعدالطبیعی بر آن حکم می‌راند. لوکاچ به‌رغم ردّ اخلاق کانتی و ردّ علم، هنوز در مدار کانتی می‌چرخد زیرا دوئالیسم کانتیِ ذهن و عین هنوز پابرجاست، اما تفوق بر آن به‌کمک لطف و فیض و جهش ایمان نزد افراد خوب حاصل می‌شود.

اکنون اگر به‌تقسیم‌بندی وبری اخلاق غایات مطلق و اخلاق مسؤولیت بازگردیم متوجه می‌شویم که چگونه وبر سعی می‌کند با مقولات لوکاچی کلنجار رود. وبر در صدد آن بود که با تحدید حوزهٔ عمل هر یک از این قلمروها راهی برای علم بیابد و عقل را نجات دهد، اما لوکاچ تحت تأثیر بلوخ و فرارسیدن جنگ و انقلاب یعنی همان آخرالزمانی که بلوخ آن‌را پیش‌بینی کرد خود را مهیای «عسرت روح» و «ایثارگری فکری و عقلی» ساخت.

لوکاچ در آغاز جنگ موضع صلح طلب داشت و با کمال حیرت مشاهده کرد که فلاسفه و متفکران آلمانی به‌جز انقلابیها و سوسیالیستها یکایک به‌وطن‌پرستان پرشوری بدل گشتند، وبر نیز همان‌گونه که مشهور است از موضع ملی‌گرایانهٔ

پرشوری دفاع می‌کرد. زمانی که انقلاب روسیه در سال ۱۹۱۷ درگرفت لوکاچ به‌گرمی آن‌را پذیرا شد و در زمستان ۱۹۱۷ برخی از مقالات خود را که به‌زبان مجاری نگاشته شده بودند به‌بلا بالاش[1]، سوسیالیست مجاری تقدیم کرد زیرا که «روح آثار بلا بالاش بر مبنای مقولهٔ یا این / یا آن استوار شده است نه حفظ هر دو طرف» (مشاروس[2] ۱۹۷۲، ص ۱۲۶).

آخرین ملاقات لوکاچ با وبر در بوداپست اتفاق افتاد. ماکس وبر چند هفته در بوداپست مهمان خانوادهٔ لوکاچ بود. در دسامبر همان سال لوکاچ وارد حزب کمونیست مجارستان شد. شاید به‌جز وبر جهان روشنفکری آلمان از «جهش ایمان» لوکاچ در شگفت ماند زیرا چنین تغییری برای آنان قابل پیش‌بینی نبود. اما وبر نیک می‌دانست که لوکاچ برای حل کدام معضلات فلسفی و زیبایی‌شناختی به‌این اقدام دست زده است. لوکاچ در انقلاب سال ۱۹۱۹ شرکت کرد و وزیر فرهنگ شد و پس از شکست آن به‌یاری پدر لیبرال و ثروتمند خویش به‌وین گریخت. لوکاچ بعدها گفت که به‌ماریانه وبر نوشته بود که با توجه به‌اختلافات سیاسی ملاقات میان او و وبر ممکن نیست، اما اسناد بعدی نشان دادند که وبر کل ماجرا را از دیدگاهی پدرانه می‌نگریسته است. وبر که پیش‌گویی کرده بود سوسیالیسم به‌بوروکراسی و استبدادی خفقان‌آورتر از سرمایه‌داری دچار خواهد شد ــ عجب آنکه پیش‌گویی وبر با چه دقتی درست از آب درآمد! ــ در صدد برآمد که لوکاچ را مجدداً به‌سر کار علمی بازگرداند، وی به‌پدر لوکاچ نوشت: «آنچه به‌نظر من مهمترین نکته است این است که پسر تان سر کار خویش بازگردد وی باید از مداخلهٔ کاملاً بی‌ثمر خویش در سیاست دست بردارد زیرا استعداد او هدر خواهد رفت، بگذریم از اینکه وی کلاً مسیر غلطی را انتخاب کرده است» (کارادی ۱۹۸۷، ص ۵۰۸). لوکاچ مصرانه بر مواضع خود ایستاد و در نامه‌ای به‌ماریانهٔ نوشت که دیگر گمان نمی‌کند فاصله‌ای که میان او و وبر افتاده است پر شود، اما وبر در آخرین نامه به‌لوکاچ چنین نوشت: «هر آنچه ما را از هم جدا می‌سازد... با دوسه کلمهٔ انسانی و مشفقانه‌ای که به‌هم خواهیم گفت از میان خواهد رفت». وبر در سال ۱۹۲۰ درگذشت، لوکاچ مرگ وبر را یکی از بدترین وقایع عمر خود می‌دانست.

---

1. Bela Balaz 2. S. Mészáros

۲

لوکاچ در سال ۱۹۲۲ در وین کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی را نوشت که به‌تعبیری می‌توان آن‌را بنیان مارکسیسم و نظریهٔ انقلابی غربی و همچنین نظریهٔ انتقادی دانست. هابرماس به‌نقل از هربرت شندلباخ[1] مورخ فلسفه نوشت: «بنیان فلسفهٔ معاصر سه کتاب است: تراکتاتوس نوشتهٔ لودویگ ویتگنشتاین، تاریخ و آگاهی طبقاتی نوشتهٔ گئورگ لوکاچ و وجود و زمان نوشتهٔ مارتین هایدگر.» (به‌نقل از دریفوس[2] و هال[3] ۱۹۹۲، ص ۱۸۷). لوکاچ در این کتاب بر آن بود که اخلاق غایاتِ پرولتاریا عین علم است و پرولتاریا همان طبقه‌ای است که واقعیت شیءگون‌شدهٔ جامعهٔ سرمایه‌داری را تغییر خواهد داد و فرهنگی نو و اجتماعی نو خواهد آفرید و انقلاب همان جهش ایمان است که همگان را به‌اصالت خواهد رسانید.

لوکاچ در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی (لوکاچ ۱۹۷۱) در فصل «شیءوارگی و آگاهی طبقاتی» (لوکاچ ۱۹۷۱، صص ۲۲۳ـ۸۳) تلاش می‌کند تا نظریهٔ اجتماعی دیالکتیکی را تأسیس کند. فلسفه و جامعه‌شناسی لوکاچ عبارت است از ترکیب نظریهٔ عقلانیت ماکس وبر با نظریهٔ فرهنگ گئورگ زیمل و بخشهای تاریخی سرمایهٔ مارکس که لوکاچ آن‌را در پرتو مقولهٔ «بت‌وارگی کالایی»[4] مجدداً تفسیر می‌کند. فلسفهٔ عمل که حاصل تفسیر لوکاچ از فلسفهٔ کلاسیک آلمان است منجر به‌تدوین مقولهٔ «ذهن و عین اینهمان»[5] می‌شود. منظور از این مقوله یافتن ذهنیتی اجتماعی است که کنش تاریخی را برعهده دارد. لوکاچ این وظیفه را به‌عهدهٔ پرولتاریا می‌گذارد و به گمان خود تناقض‌های فلسفهٔ کلاسیک آلمان را که از کانت شروع شده بود، حل می‌کند.

هدف تاریخ فلسفهٔ لوکاچ استنتاج فلسفهٔ عمل از آثار کانت و فیشته و هگل و دستیابی به‌اصلی است که نظریهٔ اجتماعی خود را بر آن پایه استوار کند و بتواند بر خصوصیت اثباتی و شیءوارهٔ جامعه‌شناسی فایق آید. در نتیجه می‌توان گفت که

---

1. H. Schnädelbach
2. H. Dreyfus
3. H. Hall
4. fetishism of commodities
5. identical subject-object

نظریهٔ اجتماعی وی حاصل جامعه‌شناسی است منتهی با میانجی مفاهیمی که از فلسفهٔ عمل فراهم شده است.

برای درک کامل مفهوم نظریهٔ شیءوارگی که به‌مقولهٔ بنیادی فلسفه و جامعه‌شناسی انتقادی مبدل گردید باید مقولات کلیت[1] و میانجی[2] و ذهن و عین اینهمان و رابطهٔ لوکاچ با مارکس و فلسفهٔ کلاسیک آلمان را اندکی توضیح دهیم. ذکر این نکته بجاست که توضیحِ تحلیلی هر یک از این مقولات به‌شکل جداگانه میسر نیست، مقولات لوکاچی به‌شکلی هرمنوتیکی به‌یکدیگر گره خورده‌اند و لازمهٔ کسب معرفت از هر کدام آشنایی با مقولهٔ دیگر است. امیدواریم بتوانیم این مقولات را به‌کمک یکدیگر روشن سازیم، اگر چنین کنیم مفهوم شیءوارگی خودبه‌خود از خلال توصیف این مفاهیم روشن خواهد شد.

لوکاچ می‌گوید آنچه اهمیت دارد، روش مارکس است نه نتایج تحقیقات او. لوکاچ تا آنجا پیش می‌رود که ابراز می‌کند «فرض کنیم... که آخرین تحقیقات جملگی نظریه‌های خاص مارکس را ابطال کرده‌اند، اگر چنین امری اثبات شود هر مارکسیست جدیِ 'ارتدکسی' می‌تواند یافته‌های علمی جدید را بپذیرد و نظریه‌های خاص مارکس را مردود بینگارد بدون اینکه در ارتدکس بودن [اندیشهٔ] مارکس لحظه‌ای تردید نشان دهد... ارتدکس بودن فقط به‌روش مربوط است و بر این مبنا متکی است که ماتریالیسم دیالکتیک راه وصول به‌حقیقت است» (لوکاچ ۱۹۷۱، ص ۱).

این گفته به‌نظر متناقض می‌رسد اما قصد لوکاچ این است که بتواند این تناقض را روشن سازد زیرا که معتقد است مارکسیسم نه‌فقط روش وصول به‌حقیقت است بلکه روش تغییر جامعه نیز هست، ما بعداً به‌این نکته بازخواهیم گشت.

لوکاچ می‌گوید جوهر دیالکتیکی که مارکس از هگل گرفت، مقولهٔ کلیت انضمامی[3] است «دانش پرولتاریایی انقلابی است و سبب آن افکار انقلابی نیست... بلکه روش آن است. تفوق مقولهٔ کلیت، اصل انقلاب در علم است» (لوکاچ ۱۹۷۱، ص ۲۷). هگل معتقد بود که کاملترین نوع تفکر باید نظام‌مند باشد. منظور هگل علاوه بر انسجام درونی تفکر، کامل بودن و انضمامی بودن آن نیز بود. مفهوم کمال در فلسفهٔ

---

1. totality 2. mediation 3. concrete totality

هگل آشکار و روشن است. اساس فلسفهٔ وی به‌خودآگاهی رسیدن «روح مطلق» از رهگذر هنر و دین و فلسفه است اما باید در مورد انضمامی بودن تذکری بدهیم. منظور هگل این است که تفکر کامل به‌نظامی منجر می‌شود که در آن فردیت دقایق پیشین از میان نمی‌رود بلکه حفظ می‌شود و تفکر با حفظ آن به‌مراحل بالاتر حرکت می‌کند، هر پیشرفتی در معرفت مراحل ناقص را پیاپی پشت سر می‌گذارد و به‌طرف کمال می‌رود، به‌عبارت دیگر از مراحل تجریدی‌تر به‌طرف مراحل انضمامی‌تر پیش می‌رود. کمال فقط زمانی حاصل می‌شود که ما به کلیت برسیم. هگل می‌گوید «حقیقت کل است»، «مطلق اساساً در پایان حاصل می‌شود و در فرجام حقیقت پیدا می‌کند» (هگل ۱۹۷۹، ص ۱۱). ما بعداً خواهیم دید که لوکاچ با تمامی گفته‌های هگل موافق نیست، اما بدون تردید با وی هم‌عقیده است که اگر بخواهیم واقعه یا جریانی تاریخی را بفهمیم باید آن‌را در کلیتِ انضمامی‌اش در نظر بگیریم. اما قبل از آنکه به‌بررسی مفهوم کلیت در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی و اهمیت روش‌شناسی آن و نقد لوکاچ از پوزیتیویسم با تکیه بر این مفهوم بپردازیم بهتر است به‌اثر ماقبل مارکسیستی لوکاچ به‌نام نظریهٔ رمان بازگردیم که قبلاً به‌آن اشاره کردیم اما درباره‌اش سخن نگفتیم. لوکاچ در این کتاب است که برای نخستین‌بار مفهوم کلیت را به کار می‌گیرد. این اثر لوکاچ از جنبهٔ دیگری نیز حائز توجه است و آن تأثیری است که بر نظریهٔ انتقادی مکتب فرانکفورت گذاشته است. آدرنو که شدیداً به‌لوکاچ پیر حمله می‌کند، تأثیر نافذ این کتاب بر تفکر خود و سایر اصحاب مکتب فرانکفورت را تصدیق می‌کند. اگر روح و اشکال و نظریهٔ رمان را یکی از بنیادهای نظریهٔ انتقادی بدانیم درمی‌یابیم که چگونه نظریهٔ انتقادی از زیبایی‌گرایی شروع کرد و پس از سر خوردن از یوتوپیای اجتماعی مجدداً در آثار پسین آدرنو به‌زیبایی‌گرایی بازگشت. تمامی تلاش هابرماس بر این بود که مجدداً نظریهٔ اجتماعی را از درافتادن به‌زیبایی‌گرایی نجات دهد و با مشخص کردن جایگاه خاص و محدود زیبایی‌شناسی، جایگاه سایر انواع تفکر و عمل اجتماعی را نیز روشن سازد. نظریهٔ رمان تفسیر کلی ادبیات غرب از زمان یونانیان به‌بعد با تکیه بر مقولهٔ رمان است. لوکاچ خود در مقدمه‌ای که در سال ۱۹۶۲ بر چاپ مجدد کتاب نوشت، (لوکاچ ۱۹۷۸، ص ۲۳ــ۱۱) از روش تجریدی کتاب که تحت تأثیر دیلتای نوشته شده بود

و چندان در فائق آمدن بر پوزیتیویسم موفق نبود انتقاد کرد. روش لوکاچ در این کتاب توصیف «توپوگرافیهای استعلایی»[1] اشکال و صور ادبیات و زندگی است. شکل از رابطهٔ خاص انسان و جهان حاصل می‌آید و برای فهمیدن آن باید «جوهر» یا معنای آن‌را مورد بررسی قرار داد. لوکاچ بنا را بر این می‌گذارد که ژانرهای ادبیِ هر دوره با خصوصیت واقعیِ «اشکال زندگی»[2] آن دوره سازگار است، اشکالی که آن ادبیات را خلق می‌کنند و به‌وجود می‌آورند. برای هر توپوگرافیی شکل خاص ادبیی وجود دارد. فی‌المثل رمان و یا تراژدی صورت و شکلی است که مبین روابط واقعی دورهٔ خاصی است.

لوکاچ مثل شیلر[3] و هگل تراژدی را ناشی از تضادی می‌داند که میان وظیفه و جبر جهان واقعی به‌وجود می‌آید. وی مثل آنان هنر را واسطه و ترکیب این دو قطب آشتی‌ناپذیر می‌داند. هنر قادر است تضادهایی را که برای آدمی تحمل‌ناپذیر است تخفیف دهد. اما لوکاچ بر خلاف هگل و شیلر معتقد است که شکلِ تجلیِ این تضاد فقط تراژدی نیست بلکه رمان نیز قادر است این تضادها را بیان کند. لوکاچ نخستین کسی بود که از دیدگاهی فلسفی در مدرن بودنِ ژانر یا اسلوب رمان دقت کرد. وی در کتاب *نظریهٔ رمان* کوشید تا اخلاق را از زیبایی‌شناسی استنتاج کند، منظور از اخلاق قواعد طبقه‌بندی‌شده نیست بلکه نوعی یوتوپیاست که در سایهٔ آن امر واقع حال حاضر معنی پیدا می‌کند. در کتاب لوکاچ مقولات زیبایی‌شناختی در مرز هنر محدود باقی نمی‌مانند بلکه مبنایی برای فهم جهان فراهم می‌کنند. لوکاچ نیز همانند هگل و شیلر (و بسیاری دیگر از جمله هایدگر) یونان کلاسیک را همان یوتوپیایی می‌داند که باید جهان فعلی را با آن سنجید و به‌قولی یوتوپیای آینده را در سطحی وسیعتر و عمیقتر بر مبنای آن پی ریخت. در این جهان ساخت زیبایی‌شناختی با عمیق‌ترین خواستها و آرزوهای بشری که در آن زندگی می‌کند در هماهنگی قرار دارد به گونه‌ای که این هماهنگی را می‌توان بلاواسطه رویت کرد.

---

۱. transcendental topographies. معنای تحت‌اللفظی توپوگرافی همان «مکان‌نگاری» است؛ یعنی نقشه‌برداری از عوارض طبیعی و مصنوعی زمین در مکانی خاص. صفت استعلایی نیز به‌پیش‌فرضها و شکل ذاتی کنش و زندگی آدمیان در هر عصری اشاره می‌کند. بنابراین توپوگرافی استعلایی به‌معنای روشن ساختن شکل ماهوی زندگی و تفکر در هر دورهٔ تاریخی است.

2. life-forms 3. J. Schiller

لوکاچ با توجه به‌این امر است که مقولهٔ کلیت را به کار می‌گیرد. اما باید به‌نکته‌ای مهم توجه کرد، لوکاچ به‌دو معنا از کلیت سخن می‌گوید، یک، به‌معنای کلیت هستی[1] و دو، به‌معنای کلیت معرفت‌شناختی. نکتهٔ اول در نظریهٔ رمان و نکتهٔ دوم در تاریخ و آگاهی طبقاتی تصریح شده است. لوکاچ در نظریهٔ رمان برای روشن ساختن مفهوم کلیت از استعارهٔ «دور و دایره»[2] استفاده می‌کند که نمادِ خودبسندگی است، ما نقل قولی طولانی از لوکاچ می‌آوریم تا به‌آنچه در پی خواهد آمد اشاره‌ای کرده باشیم. لوکاچ می‌نویسد: «دایره‌ای که در آن یونانیان زندگی مابعدالطبیعی خود را می‌زیستند کوچکتر از دنیای ما بود؛ به‌همین سبب است که ما نمی‌توانیم خود را در آن جای دهیم؛ یا بهتر بگوییم، دایره‌ای که سرشت بسته‌اش جوهر استعلایی زندگی آنها بود، برای ما گسسته است. ما نمی‌توانیم در جهانی بسته نفس بکشیم. ما بارآوری روح را جعل کرده‌ایم: به‌همین سبب است که خیالات نخستین[3] وضوح و بداهتِ عینی خود را برای ما از دست داده‌اند و بازنخواهند گشت و تفکر ما رهسپار جادهٔ بی‌پایانی است که ما را به‌مقصد نزدیک می‌کند بی‌آنکه هرگز کاملاً بدان برساند. ما آفرینش صور و اشکال را جعل کرده‌ایم؛ به‌همین سبب است که هر آنچه از دستان خسته و نومید ما پدید می‌آید هرگز کامل نخواهد شد. ما یگانه اصل حقیقی را در درون خود می‌یابیم و به‌همین سبب است که شکافی پل‌نازدنی میان شناخت و عمل، روح و ساختارِ آفریده؛ دست بشر و نفس و جهان [یا به‌زبان دیگر میان امر واقع و ارزش] ایجاد می‌کنیم... جهان ما بی‌نهایت بزرگ شده است و هر گوشه‌اش از جهان یونانیان غنا و خطر بیشتری دربر دارد، اما چنان غنایی معنای مثبت را زائل می‌کند ــ یعنی کلیت را ــ کلیتی که زندگی آنها بر آن استوار بود. زیرا کلیت به‌عنوان واقعیتِ شکل‌دهنده؛ اساس هر پدیدهٔ فردی متضمنِ این معناست که هر چیزِ در خود فروبسته‌ای می‌تواند کامل باشد؛ می‌تواند کامل باشد زیرا که همهٔ چیزها در درون آن جای دارد، هیچ چیز از آن مستثنی نمی‌شود و به‌چیزی فراتر از آن اشاره نمی‌کند. می‌تواند کامل باشد زیرا که همهٔ چیزهای درون آن به کمال خود می‌رسند و با رسیدن به کمال، به‌حد خود دست می‌یابند. تحقق کلیت وجود فقط در جایی ممکن است که همهٔ چیزها قبل از آنکه شکل یابند همگن باشند، جایی که

1. totality of being　2. circle　3. primaeval images

صور و اشکال در حکم قیود محدودکننده نیستند... جایی که معرفت فضیلت است و فضیلت شادمانی. جایی که معنی جهانی که رویت‌پذیر می‌شود زیبایی است» (لوکاچ ۱۹۷۸، ص ۳۴ــ۳۳).

کلیت در این معنا وحدتِ هماهنگ جوهر (معنا) با زندگی، و آدمی با جهان است که فقط در جهان یونانی دیده می‌شود جهانی که در آن جوهر و شکل را در اشیاء، بلاواسطه می‌توان رویت کرد و زندگی دارای معنایی عینی است و آدمی می‌تواند خود را در آن بازیابد.

شکل ادبی مناسب این دوران «شعر حماسی»[1] است و آثار هومر یعنی ایلیاد و ادیسه نشان بارز آنند. لوکاچ دربارهٔ عصر حماسه می‌گوید: «زمانی که روح در درون خود مغاکی کشف نکرده بود که او را وسوسه کند... زمانی که قداستی که بر جهان حکم می‌راند و فیوضات ناشناختهٔ سرنوشت را تقسیم می‌کرد هنوز بر آدمی ناشناخته مانده بود، اما بسان پدری با فرزند کوچکش با او آشنا و نزدیک بود و هر عملی جامهٔ برازنده‌ای بود که به‌تن جهان دوخته شده بود» (لوکاچ ۱۹۷۸، ص ۳۰).

منظور لوکاچ آن است که در عهد باستان هنوز مفهوم جهان درونی[2] یا مفهوم جستجوی روح برای خود به‌وجود نیامده بود. این برداشت در فلسفهٔ مدرن غرب دارای اهمیت بسیاری است، زیرا ظهور جامعهٔ مدرن و به‌وجود آمدن فرد یا ذهن یا سوژه با همین امر گره خورده است. بسیاری از جمله هایدگر پدید آمدن این مقوله را با فلسفهٔ دکارت یعنی بانی فلسفهٔ کلاسیک جدید مرتبط می‌دانند. تحقیقات لوکاچ در نظریهٔ ادبی، نخستین تلاشهای جامعه‌شناسانه و فلسفی برای توضیح این امر به‌شمار می‌رود. به‌تعبیر لوکاچ قهرمان شعر حماسی «اجتماع» است در حالی که قهرمان «رمان» فرد است. لوکاچ می‌گوید که در عصر مدرن شکافی میان فرد و جهان به‌وجود می‌آید زیرا کلیت جهان یونانی که در آن خدایان در میان آدمیان درست مثل پدران با فرزندان می‌زیستند از هم گسسته شده است. فرد عصر مدرن بر خلاف عصر هومر دیگر خانه‌ای در جهان ندارد و رمان نشان‌دهندهٔ این «بی‌خانمانی استعلایی»[3] است.

---

1. epic poetry 2. inner world
3. transcendental homelessness

«رمان حماسهٔ جهانی است که خداوند رهایش کرده است. روان قهرمانِ رمان شیطانی است» (لوکاچ ۱۹۷۸، ص ۸۸). اکنون که کلیت هستی که لوکاچ آن‌را فقط در یونان سراغ گرفته بود در هم شکسته است، چه بر سر کلیّت می‌آید؟ آنچه لوکاچ بعد از این در نظریهٔ رمان می‌گوید راه را برای برداشت وی از کلیّت به‌منزلهٔ روش‌شناسی علوم در تاریخ و آگاهی طبقاتی باز می‌کند.

پاسخ لوکاچ این است: کلیّت هدف باقی می‌ماند و به‌نوعی آرمان بدل می‌گردد. رمان، حماسهٔ عصری است که در آن کلیّتِ هستی دیگر معنایی ملموس ندارد اما زندگی هنوز «به‌طرف کلیّت جریان» می‌یابد (لوکاچ ۱۹۷۸، ص ۵۶). اگر شعر حماسی به کلیّتی شکل داد که دُوری و بسته بود رمان در جستجوی کشف کلیتی است که پنهان است. بنابراین قهرمان رمان جستجوکننده است. باید به‌یاد آوریم که قهرمان حماسه اجتماع بود و قهرمان رمان فرد، اجتماع کلیتی ارگانیک است در حالی که فرد زایید؛ بیگانگی آدمی از جهان خارج است. به‌همین سبب لوکاچ قهرمان رمان را «فرد معضله‌دار» می‌نامد. فرد معضله‌دار جستجوگر است و آنچه جستجو می‌کند خود اوست. وی از واقعیتی شروع می‌کند که اکنون دیگر هیچ معنایی برای او ندارد و به‌طرف خودآگاهی حرکت می‌کند. حرف مهم لوکاچ این است که حتی زمانی که قهرمان رمان به‌خودآگاهی می‌رسد فاصله و تفاوت میان چیزهای موجود با آنچه باید باشند یا به‌عبارت فلسفی میان «آنچه هست» و «آنچه باید باشد» مرتفع نمی‌شود. به‌لحاظ روش‌شناسی لوکاچ فلسفهٔ پوزیتیو را که بنیانش بر همین تفاوت و تصدیق آن استوار است فلسفهٔ مناسب عصر بورژوایی می‌داند. این تفاوت در جهان یونانی دیده نمی‌شود زیرا حماسهٔ یونانی نشان‌دهندهٔ سازگاری آدمی با جهان و بیانگر شکل کمال‌یافتهٔ زندگی است. حماسهٔ یونانی با صداقت کامل و بدون سد و مانعی می‌تواند واقعیت را آرمانی بداند. اما رمان در جهتی کاملاً عکس حرکت می‌کند و با نشان دادن تباهی و کذب آدمی و جهان به‌رابطهٔ آن دو اشاره می‌کند. از نظر لوکاچ از آنجاکه اساساً «هر نوع ارزشی» منبعث از ذهن‌گرایی مدرن و در نتیجه تباه است، قهرمان رمان قادر نیست با توسل به‌ارزشها جهان را معنا و با تباهی واقعیت مبارزه کند.

به‌تعبیر لوکاچ نظام مدرن به‌سد و مانعی برای رسیدن به‌آزادی و شادمانی مبدل

شده و جوهر و معنا دیگر جزو جهان نیست بلکه همان‌طور که گفتیم فقط در روح قهرمان وجود دارد و قهرمان آن‌را اصلی اخلاقی می‌پندارد که می‌باید در برابر جهان خشک و منجمد از آن دفاع کند. او درمی‌یابد که این ارزشها کاربردی در واقعیت ندارند، دیگر حقیقی نیستند بلکه آرزوها و رویاهایی هستند که از نفس و خودِ[1] مدرن نشأت گرفته‌اند نه از واقعیت، و چون هرگز تحقق نمی‌یابند پس می‌توان همراه با بالزاک گفت که آنها «آرزوهای بربادرفته‌اند». آرمانهای قهرمان رُمان، تجریدی و کاذب هستند. اما همان‌طور که گفتیم قهرمان هنوز در جستجوی کلیتی پنهان است که در آن آدمی و جهان بیگانه نباشند و در سازگاری زندگی کنند. قهرمان داستان برای رسیدن به‌این هدف علی‌رغم شکست حتمی و اجتناب‌ناپذیرش باید در جهانی خصمانه زندگی کند. به‌همین سبب است که قهرمان رمان «مجرم و دیوانه و ابله» است و نویسندهٔ رمان کسی است که با حالتی «کنایی» این سرنوشت را بازمی‌گوید.

در رمان در پس هر پندار یعنی هر معنایی که قهرمان می‌خواهد به‌واقعیت بدهد شکلی از پندارزدایی وجود دارد که همان آگاهی قهرمان از شکست خویش است. قهرمان در جستجوی خویش برای کلیت، مدام در جریان درافتادن به‌پندار و پندارزدایی قرار می‌گیرد. آنچه لوکاچ نتیجه می‌گیرد مهم است: اگرچه آرمانهای قهرمان کاذبند اما آنها قادرند کژی و تباهی واقعیت را نشان دهند، آنها مبین نوستالژی و اشتیاق قهرمان به‌عصری هستند که در آن کلیت، بلاواسطه در زندگی حاضر و دیدنی بود.

شکست قهرمان نشان جهانی نفرین‌شده است که هر نوع ارزشی از آن رخت بربسته است. عملکرد اخلاقی رمان عبارت از این است که ساخت زیبایی‌شناسی جامعه‌ای را آشکار سازد که در آن تضاد میان قهرمان و واقعیت، امکان رسیدن به‌هر نوع پایان خوشی را از میان می‌برد. برای نشان دادن گذر از نظریهٔ رمان به‌تاریخ و آگاهی طبقاتی باید نکته‌ای را در مورد نوع ذهن و نوع جامعه‌ای که لوکاچ تصویر می‌کند گوشزد کنیم. وی در نظریهٔ رمان از دو نوع جامعه که دو نوع شکل ادبی مبین آن است صحبت می‌کند. نخست جهان یونانی که ذهن یا قهرمان آن اجتماع است و

---

1. self

سپس عصر جدید که ذهن یا قهرمان آن فرد است، اما در تاریخ و آگاهی طبقاتی لوکاچ با استفاده از مارکسیسم به‌تحلیل طبقاتی روی می‌آورد و ذهن عصر جدید را، طبقه یعنی طبقهٔ پرولتاریا می‌پندارد، از نظر لوکاچ تنها پرولتاریا است که قادر است کلیت عصر جدید را بفهمد و با انقلاب اجتماعی آن‌را تغییر دهد. طبق این تعریف، «پراکسیس اجتماعی» و انقلاب، یگانه راه‌حل خروج از بن‌بست بی‌خانمانی عصر جدید است. اما قبل از آنکه به‌این کتاب بپردازیم برای تصریح موضع «زیبایی‌گرایی» اولیهٔ لوکاچ به‌نتیجه‌گیری لوکاچ در کتاب نظریهٔ رمان می‌پردازیم، این موضع از آن جهت دارای اهمیت است که بعدها هم در مکتب انتقادی (آدرنو) و هم در مکتب هرمنوتیک (هایدگر) بروز کرد. یورگن هابرماس معتقد است که بر رغم تفاوتهای بسیارِ رویکردهای آدرنو و هایدگر، دست آخر هر دو، پراکسیس اجتماعی را به‌نوعی زیبایی‌گرایی فروکاستند (هابرماس ۱۹۹۲، صص ۱۶۰ـ۱۰۶). لوکاچ در نظریهٔ رمان معتقد است که شکست قهرمان آشکار می‌سازد که قهرمان برخلاف جهان یونانی در حضورِ بلاواسطهٔ کلیت نیست. اما جستجوی قهرمان را می‌توان به‌میانجی ادبیات شکل بخشید یعنی به‌عبارت ساده‌تر می‌توان رمان نوشت. این عبارت ساده معنایی عمیق دارد: آن کلیتی که سرنوشت بشری به‌طور عینی در آن اتفاق می‌افتد از جهان عمل و پراکسیس غایب است، اما، می‌توان به کلیتی هنری در قالب رمان دست یافت که نشان حقیقت ضمنی این جهان باشد. این موضع را می‌توان زیبایی‌گرایی تام نامید، زیرا کلیتی که رمان بر آن استوار است تجریدی است، این کلیت زمانی میسر می‌شود که هر نوع آرمانی به‌واسطهٔ پندارزدایی رها شود و محل بروز حقیقت، ذهن نویسنده و اثر او باشد نه زندگی واقعی. لوکاچ در همین‌جاست که به‌مقولهٔ مهم کنایت[1] اشاره می‌کند. رمان‌نویس که با بصیرتی کنایی به‌واقعیتی می‌نگرد که هر آرمانی در آن بی‌ارزش شده است، زندگی قهرمان را در سایهٔ شکست ناگزیرش تصویر می‌کند. کنایت نشان آن است که آرمانهای قهرمان، خدایانی کاذبند، اهریمنانند که او را مسخر ساخته‌اند و او را بدان‌سو می‌رانند که بر رغم واقعیتی تلخ دست از تکاپو نکشد، درست مثل اصرار پروانه‌ای که به‌دور آتش می‌چرخد. از نظر لوکاچ فقط از این نقطه‌نظر است که

---

1. irony

زندگی را می‌توان در کلیت آن فهمید و در رمان ترسیم کرد. کنایت امکان محض آزادی زیبایی‌شناختی و بروز «شکل» در جهانی است که هم آدمی تباه شده است هم جهان. «کنایت... بیشترین آزادیی است که می‌توان در جهانی به‌دست آورد که خداوند از آن غایب است، به‌همین سبب است که کنایت نه‌فقط یگانه شرط پیشین عینیتِ حقیقی و کلیت‌آفرین است بلکه بر اثر آن است که این کلیت ــ رمان ــ به‌شکلِ ادبیِ نوعیِ دوران ما مبدل می‌شود: مقولات ساختاری رمان با جهان امروز سازگارند» (لوکاچ ۱۹۷۸، ص ۹۳).

اما لوکاچ به‌این امر بسنده نمی‌کند و در پایان کتاب در فصل «تعالی اشکال اجتماعی زندگی» می‌گوید که کنایت راه را برای جهانی نو و اشکالی نو و خدایان حقیقی آینده باز می‌کند. این فصل تأملی است بر یوتوپیایی که لوکاچ می‌پندارد در آثار تولستوی و داستایفسکی وجود دارد. لوکاچ معتقد است که این دو، خاصه داستایفسکی، رمان‌نویس نیستند، آنها در جستجوی فراتر رفتن از شکل ادبی رمان و رسیدن به‌توپوگرافی استعلایی جدیدی هستند که در آن بلاواسطگی و شفافیت ناب کلیت احیا خواهد شد «داستایفسکی رمان نمی‌نویسد... او به‌جهان نو تعلق دارد...» (لوکاچ ۱۹۷۸، ص ۱۵۲). جزئیات استدلالهای لوکاچ به کار ما نمی‌آیند و ما از آن درمی‌گذریم. اما دو نکته از نظر ما اهمیت دارد. نخست، نگاه یوتوپیایی لوکاچ به‌آینده و سپس، بی‌علاقگی لوکاچ به‌هر نوع پراکسیس اجتماعی برای خلق این یوتوپیا در نظریهٔ رمان.

لوکاچ در تاریخ و آگاهی طبقاتی ابزار جدیدی برای رسیدن به‌این اهداف برمی‌گزیند. پرولتاریا به‌جای رمان‌نویس و انقلاب به‌جای رمان، اما اساس بینش او یکسان باقی می‌ماند. در نظریهٔ رمان قهرمان واقعی کتاب، خود رمان‌نویس است که اگرچه نمی‌تواند ارزشهای جدید را آگاهانه بازشناسد و با آنها زندگی کند، اما می‌تواند آنها را به‌شکل ضمنی در اثر خویش بگنجاند. «کنایتِ رمان‌نویس، عرفان منفی دورانی است که خداوند از آن غایب است. این کنایت نوعی جهل فرهیخته است،... یقینی در این امر نهفته است و این یقین را فقط می‌توان با شکل بخشیدن [یعنی نوشتن رمان] بیان کرد. رمان‌نویس یقین دارد که از رهگذر نخواستنِ رسیدن

به‌دانایی، و نتوانستن رسیدن به‌دانایی، با وجود غایی و حقیقی یعنی خدای غایب روبرو می‌شود و او را احساس و درک می‌کند، به‌همین سبب است که کنایت، عینیت رمان است» (لوکاچ ۱۹۷۸، ص ۹۰).

لوکاچ در نظریهٔ رمان سعی می‌کند که بر شکاف بین امر واقع و ارزش غلبه کند، اما به‌شکل بسیار مبهمی بر این شکاف غلبه می‌کند و از آن فراتـر مـی‌رود. وی در آغاز، اخلاق را به‌مقولات زیبایی‌شناختی بدل می‌سازل و در پایان تلاش می‌کند که این مقولات را مجدداً به‌حیطهٔ اخلاق بازگرداند، اما دست آخر به‌اخـلاق مـنفعلی دست می‌یابد: آدمی باید منتظر ظهور «توپوگرافیهای اسـتعلایی» جـدیدی بـاشد. همان‌طور که گوشزد کردیم لوکاچ با روی آوردن به‌مارکس سعی مـی‌کند مسـائل ناشی از دیالکتیک نافرجام هگلیِ کتاب نظریهٔ رمان را حل کند.

لوکاچ در فصل «مسائل جدلی‌الطرفین تفکر بورژوایی» کـتاب تـاریخ و آگـاهی طبقاتی (لوکاچ ۱۹۷۱، صص ۱۴۹ـ۱۱۰) که نامش را از کانت به‌وام گرفته، اما به‌جای «عقل» کانت «تفکر بورژوایی» مارکس را نهاده است، به‌شرح و تفسیر عقل‌گرایـی مدرن «خاصه» فلسفهٔ «کلاسیک آلمان» می‌پردازد که از کانت شروع و به‌هگل ختم می‌گردد. تفسیر لوکاچ با تفاسیر رایج در تاریخ فـلسفه تـفاوت دارد. در ایـن نـوع تفاسیر معمولاً دکارت و اسپینوزا و لایب‌نیتس را فلاسفهٔ عقل‌گرا می‌پندارند و آنان را در برابر تجربه‌گرایی کلاسیک انگلیسی لاک و برکلی[1] و هـیوم قـرار مـی‌دهند. لوکاچ کانت و هگل را نقطهٔ اوج فلسفه عقل‌گرا می‌داند. وی می‌گوید کـه کـل ایـن فلاسفه علی‌رغم تفاوتهایشان یک هدف بیشتر در سر ندارند: معرفت شایستهٔ نام خود نیست مگر زمانی که بتواند کل باشد و بتواند تمامی پدیده‌ها را توضیح دهد. «نکته بدیع در عقل‌گرایی مدرن این است که به‌شکل فزاینده‌ای تأکید مـی‌کند کـه اصلی را یافته است که تمامی پدیده‌های طبیعی و انسانی را که آدمی بـا آن روبـرو می‌شود به‌هم متصل می‌کند. هر نوع عقل‌گرایی در مقایسه با این نوع، نظامی جزوی به‌شمار می‌رود.» (لوکاچ ۱۹۷۱، ص ۱۱۳).

روشن است که برای لوکاچ دستیابی بـه کـلیت و غـلبه بـر دوگـانگی ارزش و واقعیت هنوز هم مسئلهٔ اصلی است. در نظریهٔ رمان دستیابی به کلیت فقط منحصر

---

1. G. Berkeley

به‌عرصهٔ زیبایی‌شناسی و اخلاق، یا همان قلمرو ارزشهای ذهنی است. کلیت آرمانی دست‌نیافتنی و تحقق‌ناپذیر است که نور استعلایی آن تباهی و فلاکت واقعیت عصر جدید را آشکار می‌کند. توصیفی که لوکاچ در نظریهٔ رمان از جامعهٔ مدرن ارائه کرد با نمود ظاهری این جامعه سازگار است. اما تحولات تاریخی ناشی از جنگ، اوج‌گیری مبارزهٔ گروههای اجتماعی، و درگیری روزافزون لوکاچ با کنش سیاسی، به‌او نشان داد که این سازگاری از وابستگی او به‌فلسفهٔ کانت و پذیرش دوگانگی نظریه و عمل ناشی می‌شود. او دریافت که فلسفهٔ کانت (و کل ایدئالیسم) به‌واسطهٔ خصلت صرفاً نظری و انفعالی خود، به‌مثابهٔ آینه‌ای عمل می‌کند که فقط چهرهٔ ظاهری واقعیت را در خود تکرار می‌کند؛ یا به‌بیان دقیقتر، عقل‌گرایی مدرن چیزی نیست جز بازتولید ساختار متناقض جامعهٔ بورژوایی در قلمرو تفکر مفهومی. از این‌رو، نقد درونی و فلسفی این عقل‌گرایی، خود بخشی ضروری از نقد تاریخی جامعهٔ بورژوایی است. لوکاچ در صدد نیست که تاریخ تحول عقل‌گرایی مدرن را بنویسد بلکه می‌خواهد منطقی را کشف کند که بنیاد این تحول است. همان‌گونه که از عنوان رسالهٔ لوکاچ برمی‌آید، وی بر آن است که این عقل‌گرایی در جریان تضاد و جدل رشد می‌کند و تحول می‌یابد. عقل جدلی است و از طریق قضایایی جدلی‌الطرفین به‌سوی کمال می‌رود.

از نقطه نظر فلسفی، دوگانگی ذهن و عین یا اندیشه و واقعیت معضل اصلی فلسفهٔ کانت و کل عقل‌گرایی مدرن است. از دکارت به‌بعد، فلاسفهٔ مدرن کوشیده‌اند تا به‌نحوی بر این دوگانگی غلبه کنند. به‌قول لوکاچ «کل فلاسفهٔ جدید ـ جدای از ویکو[1] که تا حدود بسیار زیادی ناشناخته باقی مانده بود ولی بعدها به‌اشتهار رسید ـ با این مسئله مشغول بوده‌اند. از شک منظم دکارت گرفته تا فلسفه‌های هابز[2] و اسپینوزا[3] و لایب‌نیتس تحولی دیده می‌شود که مسئلهٔ اساسی آن علی‌رغم برداشتهای متفاوت این است که موضوع شناسایی را بدین سبب و تا حدی می‌شناسیم که خود آن‌را خلق کرده‌ایم.» (لوکاچ ۱۹۷۱، ص ۱۱۲).

اما تلاشهای انتزاعی، ذهنی و صرفاً نظری این فلاسفه هیچ‌گاه قرین موفقیت نبوده است، زیرا همواره عنصر یا عناصری غیر عقلانی، تحت عنوان «دادهٔ صرف» یا

---

1. G. Vico 2. T. Hobbes 3. B. Spinoza

«مادهٔ خام»، بیرون از کلیت عقلانی مورد نظر ایشان باقی مانده است. بر اساس نظریهٔ لوکاچ شکست آنان اجتناب‌ناپذیر بوده است، زیرا این دوگانگی در واقعیت اجتماعی جامعهٔ مدرن ریشه دارد، همان جامعه‌ای که عقلانیت صوری و بر هیچ‌گاه به‌عمق آن نفوذ نمی‌کند. احتمالاً بهترین مثالِ این نوع ترکیبِ ظاهراً عقلانی با محتواهای غیر عقلانی در عملکرد اقتصاد سرمایه‌داری آشکار می‌شود، عملکردی که همواره با اسراف و تخریب همراه است و هر از چندگاهی به‌پیروی از افت و خیزهای غیر عقلانی بازار و بحرانهای ادواری، علاوه بر زندگی و سرنوشت میلیونها انسان، ثروتها و سرمایه‌های بسیاری را بر باد می‌دهد.

ولی اگر به‌قضیه از جنبهٔ فلسفی بنگریم، آنگاه به گفتهٔ لوکاچ، مهمترین مسئلهٔ عقل‌گرایی مدرن، یعنی عدم غلبه بر دوگانگی ذهن و عین و باقی ماندنِ پس‌مانده‌ای ضد عقلانی، به‌روشن‌ترین شکل در مفهوم کانتی «شیء فی‌نفسه» بروز می‌کند. کانت در کتاب نقد خرد ناب قصد دارد تا شک‌گرایی هیوم را رد کند. هیوم با حمله به‌مفهوم «علیّت» بنیان علم و عقل را متزلزل ساخته بود. و کانت که مدافع عقلانیت و دستاورد علوم بود نمی‌توانست شاهد تزلزل آنها باشد. کانت معتقد است که معرفت علمی و عقل سلیم و به‌طور کلی هر شیئی که ما قادر به‌شناخت آنیم بر خلاف نظر تجربه‌گرایان نتیجهٔ انعکاس بلاواسطهٔ ادراک در ذهن بشری نیست، بلکه قوهٔ فاهمهٔ بشری که مجهز به‌دوازده مقولهٔ پیشینی است این مادهٔ خام را «شکل» می‌دهد و در نتیجه شناخت بشری حاصل می‌آید. کانت اگرچه اصرار می‌کند که شیء معلوم به‌لحاظی آفریدهٔ قوهٔ فهم بشری است اما از سوی دیگر تأکید می‌کند که فهم فقط شکل یا ساخت معرفت ما از اشیا را فراهم می‌سازد، مادهٔ خامی که به‌شکل درمی‌آید ربطی به‌قوهٔ فاهمه ندارد بلکه ناشی از «شیء فی‌نفسهٔ» ناشناختنی است که از حیطهٔ عمل قوهٔ فهم خارج است. کانت معتقد است که «شیء فی‌نفسه» را نمی‌توان به‌شکل عقلانی توضیح داد. لوکاچ بر این است که بر خلاف آنچه پنداشته‌اند این دشواری خاص فلسفهٔ کانت نیست بلکه هر نوع عقل‌گرایی انتزاعی می‌بایست دچار آن شود. عقل‌گرایی نیازمند نظامی است که معرفت بشری را در آن بگنجاند و آن‌را توضیح دهد اما عقل‌گرایی ماقبل مارکسیستی نمی‌توانست به‌هدف خود برسد.

«بنابراین کوشش برای تعمیم عقل‌گرایی لاجرم به‌پدید آوردن نظام منتهی می‌شود اما درست زمانی که آدمی به‌شرایط پدید آمدن نظام کلی می‌اندیشد یعنی پرسش نظام آگاهانه مطرح می‌شود، درمی‌یابد که چنان نیازی را نمی‌توان برآورد.» (لوکاچ ۱۹۷۱، ص ۱۱۷).

به‌تعبیر لوکاچ عقل‌گرایی بر سر دو راهیی قرار می‌گیرد که هر دو بن‌بست هستند، عقل‌گرایی یا باید از وجود عناصر غیر عقلانی در معرفت ما از اشیا سرسری بگذرد و یا رسیدن به‌نظام را رها کند و فلسفه را به‌ثبت امور واقعی که پیوندی عقلانی با یکدیگر ندارند وادار سازد. ورود به‌هر دو راه به‌معنای مرگ و به‌پایان رسیدن عقل‌گرایی است. لوکاچ متذکر می‌شود که فلاسفهٔ بسیاری از جمله تمامی مکتب نوکانتی دومین راه را برگزیدند و هر نوع «مابعدالطبیعه» یا درک واقعیت در تمامیت آن‌را مردود دانستند. لوکاچ معتقد است که راه سومی وجود دارد که فلاسفهٔ کلاسیک آلمان آن‌را پیمودند و بنیان روش دیالکتیکی را پی ریختند، روشی که یگانه راه خروج از مخمصه است.

مسئلهٔ اصلی این است: باید ذهن و سوژه‌ای را یافت که داده‌ها را خلق کند. کانت در نقد خرد ناب کوشیده بود پاسخی برای این معضل بیابد. وی گفته بود که برخی از مسائلی که عقل ناب و نظری قادر به‌حلشان نیست، راه حلهای عملی دارند. به‌عنوان مثال، مسئلهٔ اختیار، خرد ناب را به‌تناقض می‌کشاند، اما اگر دریابیم که آزادی یکی از الزامات عقل و حکمت عملی است، مسئله حل خواهد شد. به‌نظر لوکاچ باز مسئله حل نشده است زیرا عقل‌گرایی نیازمند نظامی واحد و کامل است و نظام کانتی هیچ‌یک از آن دو نیست. این نظام واحد نیست زیرا آزادی را با ضرورت روبروی هم قرار می‌دهد، آزادی به‌جهان عقل تعلق دارد و ضرورت به‌جهان نمود و طبیعت. حتی ذهن و سوژه نیز در نظام کانتی به‌واقعیت و نمود تقسیم شده است. این نظام کامل نیست زیرا اخلاق کانتی صوری است و از آن نمی‌توان قواعد مشخصی برای رفتار آدمی استنتاج کرد.

بر اساس توصیف لوکاچ، مهمترین ضعف فلسفهٔ مدرن نگرش ذهنی آن به‌عقل و دفاع از ایدئالیسم ذهنی است. ذهن‌گرایی فلاسفهٔ مدرن، غلبه بر دوگانگی ذهن و عین و پل زدن بر شکاف میان اندیشه و واقعیت را ناممکن می‌کند. گرایش لوکاچ

به‌هگل نیز از همین امر ناشی می‌شود، زیرا غایت ایدئالیسم عینی هگل دستیابی به‌عقلی مطلق و عینی است که کل واقعیت را دربر می‌گیرد. از دیدگاه هگل عقل و کلیت، مفاهیمی جدایی‌ناپذیرند؛ حصول کلیت ضامن واقعیتِ عقل است و توسل به‌عقل نیز یگانه راه دستیابی به‌کلیت است. تلاش منطق دیالکتیکی هگل برای ارائهٔ توصیفی عقلانی از کل جهان و سعی او در بازسازی ایدئالیسم به‌صورت تاریخی، اجزای فرایندی واحدند. هگل دریافت که نقد ایدئالیسم ذهنی و غلبه بر دوگانگی ذهن و عین مستلزم فراتر رفتن از هرگونه معرفت‌شناسی انتزاعی است. از دکارت تا کانت، قبول این دوگانگی به‌عنوان اصلی ابدی (و ماورای عقلانی) پیش‌فرض طرح پرسش معرفت بوده است. اندیشه‌ای که کار را با معرفت‌شناسی آغاز کند هرگز نخواهد توانست دیدگاه ذهنی را پشت سر گذارد و به‌عمق واقعیت نفوذ کند. مسئلهٔ حل‌ناشدنی «شیء فی‌نفسه»، در مقام پس‌مانده، نه‌فقط نتیجه یا محصول، بلکه پایه و بنیاد هرگونه ایدئالیسم ذهنی است. همان‌طور که هگل می‌گوید، تأکید کانت بر اینکه نخست باید حدود معرفت بشری را روشن ساخت و سپس به‌مسائل محتوایی پرداخت، درست بدان می‌ماند که بگوییم پیش از غوطه خوردن در آب باید فن شناگری را آموخت. هگل همچنین متذکر شد که همهٔ صور معرفت‌شناسی انتزاعی مبتنی بر نوعی دور باطل است (رک. به‌مقدمهٔ پدیدارشناسی روح). شناختِ معرفت، یا آگاهی از آگاهی، تفکر فلسفی را درگیر دور باطلی می‌کند که خلاصی از آن مستلزم قبول معیارهای برونی و جزمی (یا به‌بیان دیگر، معیارهای غیرعقلانی) برای نقد و سنجش آگاهی است. در تقابل با این جزمیت غیرعقلانی، هگل تجربهٔ تاریخی آگاهی را مدّ نظر قرار می‌دهد: معرفت پدیداری از طریق رفع تناقضات درونی خود به‌پیش می‌رود و همین فرایند نیز معیارهای لازم را برای نقد آگاهی و درک چگونگی تحول آن فراهم می‌آورد. به‌زبان فلسفهٔ هگلی کل این فرایند چیزی نیست مگر حرکت از آگاهی به‌خودآگاهی. معرفت‌شناسی صرفاً خواهان تطبیق و سازگاری ذهن و عین است، نه وحدت و اینهمانی آنها. لوکاچ با پذیرش این حکم هگل، بر این نکته تأکید می‌ورزد که ذهن-عین اینهمان شرط ضروری حصول کلیت عقلانی در نظریه و عمل، هر دو، است.

اما توصیف فوق علاوه بر مزایای اندیشهٔ هگل، نقاط ضعف آن‌را نیز آشکار

می‌کند. تاریخی که دیالکتیک هگل در متن آن تحقق می‌یابد، تاریخ آگـاهی است. ذهن-عین اینهمان او نیز در نهایت چیزی نیست مگر ذهنیتی فراگیر یا همان «روح مطلق». به‌قول مارکس، دیالکتیک هگل هیچ‌گاه از حیطهٔ مفاهیم خارج نمی‌شود و واقعیت تاریخی را دست‌نخورده باقی می‌گذارد. هگل به‌رغم گامهای عظیمی کـه برداشت نتوانست مسئلهٔ دشواری را که فلسفه‌اش پدید آورد حل کند. او نتوانست ذهن و عین اینهمان را درون تاریخ ــ یعنی در قلمرو «روح عینی» یا هـمان عـرصهٔ فرهنگ و جامعهٔ مدنی ــ پیدا کند در نتیجه در بـرون آن بـه‌جستجو پـرداخت، در قلمرو بی‌زمان «روح یا ذهن مطلق» یعنی در هنر و دین و فـلسفه. «فـلسفهٔ هگـل لاجرم به‌دامن اسطوره‌شناسی افتاد. فلسفهٔ او که در یافتن ذهن و عین ایـنهمان در درون تاریخ شکست خورده بود مجبور شد بـه‌فراسـوی تـاریخ برود و در آنـجا پادشاهی عقل را که خود کشف کرده بود مستقر کند... تاریخ که قادر نیست پـیکر زند؛ نظام کلی باشد، به‌جزو و بُعدی از کلیت بدل می‌شود که در 'روح مطلق' به‌اوج می‌رسد. یعنی در هنر و دین و فـلسفه» (لوکـاچ ۱۹۷۱، ص ۱۴۷). هگـل اسـطورهٔ جدیدی می‌سازد و دست آخر نظام فلسفیش را در هم می‌شکند زیرا به‌رغم رسیدنِ به‌ضرورتِ یافتنِ ذهن و عین اینهمان نمی‌تواند آن‌را درون تاریخ بیابد.

لوکاچ پس از افتتاح باب بحث دربارهٔ دیالکتیک مارکسیـستی متذکر می‌شود که این دیالکتیک موفق شد ذهن و عین اینهمان را درون تاریخ بیابد، این ذهن طبقه‌ای اجتماعی یعنی پرولتاریاست و پرولتاریا اگر به‌خودآگاهی طبقاتی برسد شرط لازم و کافی تحقق عقل‌گرایی را برآورده کرده است. قبل از توضیح این امر بـاید تـذکر کوتاه اما مهمی بدهیم، لوکاچ تأکید می‌کند که دانش، تأمل[1] نیست، دانستن یـعنی کنش، ذهن ما آینه‌ای نیست که واقعیت را بازتابد. تفکر را تأمل انگـاشتن یـعنی کشیدن خطی میان ذهن و سوژه‌ای که تأمل می‌کند و عین و ابژه‌ای که در آن تأمـل می‌شود، به‌عبارت دیگر، درافتادن به‌مشکلاتی که کانت با آنها روبرو بود و دست آخر به‌شیءِ فی‌نفسه رسید. اکنون پرسش مهمی که فراراه لوکاچ قرار دارد این است که اگر معرفت و دانش، عمل و کنش باشد، چرا این کنش را طـبقه‌ای اجـتماعی بـاید انجام دهد. لوکاچ می‌نویسد: «کنش یا پراکسیس در واقع فهم واقعیت و تـغییر آن

1. contemplation

است، اما اگر بتوان واقعیت را فهمید باید آن‌را به‌عنوان کلیت فهمید و فقط ذهنی (سوژه‌ای) که خود کلیت باشد قادر است آن‌را بفهمد. بی‌دلیل نبود که هگل جوان فلسفهٔ خود را بر این اساس بنا کرد که 'حقیقت نه‌فقط به‌عنوان ذات[1] بلکه به‌عنوان ذهن نیز باید فهمیده و بیان شود.' ولی با این گفته اشتباهِ عمیق و محدودیت نهایی فلسفهٔ کلاسیک آلمان را آشکار ساخت، به‌هررو فلسفهٔ خود وی نتوانست این دعوی را حل کند و اغلب در دامی گرفتار آمد که اسلاف او گرفتار آمده بودند.

«این وظیفه بر دوش مارکس نهاده شد که به‌طور مشخص مسئلهٔ 'حقیقت به‌عنوان ذهن' را کشف کند و بنابراین وحدت نظریه و عمل را ایجاد نماید. وی با تاریخی کردن کلیت به‌این دستاورد نائل شد و بدین وسیله هم کلیت عالِم را معین کرد هم کلیت معلوم را. به‌لحاظ علمی مشخص شد که بینش طبقه در قیاس با بینش فردی دارای ارجحیت است. اکنون می‌توان دلیل این ارجحیت را برشمرد؛ فقط طبقه می‌تواند فعالانه واقعیت جامعه را بفهمد و آن‌را تغییر دهد. به‌همین سبب «نقدی» که از دیدگاه طبقه انجام می‌گیرد نقدی است از دیدگاه کلیت و می‌تواند وحدت نظریه و عمل را ایجاد کند» (لوکاچ ۱۹۷۱، ص ۳۹).

اگر بخواهیم به‌زبان ویکو سخن بگوییم می‌توانیم بگوییم از آنجا که پرولتاریا تاریخ مدرن را می‌سازد قادر است با رسیدن به‌خودآگاهی کل واقعیت را بفهمد و با کنش خود آن‌را تغییر دهد. کنشی که مد نظر لوکاچ است کنش انقلابی است. خصلت انقلابی پرولتاریا امری حادثی و عَرَضی نیست بلکه از سرشت و ماهیت آن ناشی می‌شود. لوکاچ برای تأیید این امر بخشی از کتاب مارکس به‌نام مقدمه‌ای به‌نقد فلسفهٔ حق هگل را نقل می‌کند. «هنگامی که پرولتاریا الغای نظام جهانی موجود را اعلام می‌کند فقط رمز و سرّ هستی خود را آشکار می‌سازد» (لوکاچ ۱۹۷۱، ص ۱۴۹).

می‌توان پرسید چرا بورژوازی نمی‌تواند به‌خودآگاهی برسد؟ پاسخ لوکاچ روشن است. بورژوازی اقلیت یک جامعه را تشکیل می‌دهد اما مهمتر از آن بنیان رهیافت بورژوازی کسب سود و نفع خود به‌زیان اکثریت جامعه است هرچند به‌کل جامعه حُقنه کند که قاعدهٔ نگرش او جهانشمول است و نفع او نفع همهٔ جامعه به‌شمار می‌رود. ما زمانی که به‌مفهوم شیءوارگی بپردازیم بنیان روش‌شناسی

---
1. substance

چنین نگرشی را توضیح خواهیم داد و خواهیم گفت که چرا از نظر لوکاچ بورژوازی قادر نیست سرشت واقعی خود را رؤیت کند، در حالی که پرولتاریا قادر است جامعه را به‌عنوان کل به‌هم‌پیوسته مشاهده کند.

پرسشی که لاجرم در اینجا مطرح می‌شود مفهوم خودآگاهی پرولتاریاست، اما توضیح این امر و نتایجی را که دست آخر لوکاچ به‌آن رسید به‌بعد موکول می‌کنیم و می‌کوشیم تا مفهوم شیءوارگی را با اتکاء بر مقولاتی که توضیح داده‌ایم روشن سازیم.

لوکاچ شیءوارگی را شکل پدیداری[1] یا شکل عینی جامعهٔ سرمایه‌داری می‌داند و آن‌را «طبیعت ثانوی»[2] این جامعه می‌خواند. شیءوارگی به‌مفهوم آن است که رابطه میان انسانها به‌رابطه میان اشیا بدل می‌شود. لوکاچ از کجا به‌این مفهوم رسید؟ تقریباً تمامی مفسران معتقدند که وی با استفاده از مفهوم «عقلانیت» وبر و تلفیق آن با مفهوم «بت‌وارگی کالاییِ» مارکس، مقولهٔ شیءوارگی را تدوین کرد (ما از پرداختن به‌تأثیر مفهوم «تراژدی فرهنگ» زیمل بر آرای لوکاچ خودداری می‌کنیم، زیرا اگرچه تأثیر افکار استادِ لوکاچ بر پدید آمدن اندیشهٔ وی انکارناپذیر است، اما از آنجاکه به‌تحول بحث ما ارتباط چندانی ندارد از وارد شدن در آن خودداری می‌کنیم).

نظریهٔ لوکاچ در واقع ترکیب کارآمدی است از نظریهٔ دیالکتیکی با تحلیل جامعه‌شناختی وبر از «عقلانیت غربی». اما لوکاچ نخواسته است صرفاً از مفاهیم وبری استفاده کرده باشد. اصالت کار وی در این نهفته است که نشان دهد شباهت بسیاری میان برخی مقولات اساسی انتقاد مارکس از اقتصاد سیاسی و تحلیل وبر از تحول عقلانیت غربی وجود دارد.

دو مقولهٔ مهمی که لوکاچ از آنها استفاده کرده است، مقولات «عقلانیت صوری» وبر و «بت‌وارگی کالایی» مارکس هستند. وبر معتقد است که عقلانیت صوری وجه مسلط عقلانیت در جامعهٔ سرمایه‌داری است، بر همین مبنا کنش مکانیکی و تکراری و همشکل‌شده، کمّی‌پذیرترین و محاسبه‌پذیرترین کنشهاست، کنشی که وبر نامش را کنش عقلانی معطوف به‌هدف گذاشته است. وبر می‌نویسد:

«نظام کنش اقتصادی تا آن درجه که در راه برآوردن و پیش‌بینی کردن نیازهای اقتصادی... بتواند با عدد بیان شود و با زبان محاسباتی ادا گردد از حیث صوری

---

1. phenomenal form
2. second nature

عقلانی است... این مفهوم عاری از هر نوع ابهامی است زیرا تجلی آن در شکل پولی نشان برترین درجهٔ محاسبه‌پذیری صوری است» (وبر ۱۹۶۴، ص ۱۸۵).

از نظر وبر عقلانیت صوری در صورت تفوق، تمامی ارزشها را به کنار می‌زند؛ وبر می‌نویسد:

«دومین عنصری که ذکر شد یعنی 'قواعد محاسبه' برای بوروکراسی مدرن اهمیت بسیاری دارد... هر چه بیشتر بوروکراسی 'غیرانسانی' می‌شود سرمایه‌داری این اصل را بیشتر خوش‌آمد می‌گوید، یعنی هر چه بیشتر بوروکراسی قادر می‌شود با اتکای به‌این اصل عشق و نفرت و تمامی خصایص ناب شخصی و غیرعقلانی و عاطفی را که به‌محاسبه درنمی‌آیند، از فرایند کار حذف کند» (وبر ۱۹۷۰، ص ۲۱۶).

به گفتهٔ لوکاچ لازمهٔ این امر آن است که تمامی جنبه‌های زندگی کمی‌پذیر شوند و از قواعد قانون صوری تبعیت کنند. نه‌فقط کار بلکه تمامی فعالیتهای بشری از خود بیگانه شوند و به‌جزوی از همان سرشت ثانوی تبدیل گردند که خارج از ارادهٔ بشری است.

از نظر لوکاچ زمانی که تمام جامعه به‌مکانی شبیه کارخانه تبدیل شد یا به‌قول وبر «کل تمدنِ [غربی] دریافت که وضعیت سیاسی و تکنیکی و اقتصادیش به‌طور کامل وابسته به‌بوروکراتهای تربیت‌شده و سازمان‌یافته است» (وبر ۱۹۷۶، ص ۱۶) آنگاه سرنوشت کارگر بیگانه‌شده به‌سرنوشت تمامی بشر مبدل می‌گردد.

اما لوکاچ سعی می‌کند دیدگاه وبر را با دیدگاه مارکس تکمیل کند، تا بتواند تصویری کامل از جامعهٔ سرمایه‌داری به‌دست دهد. لوکاچ توجه بسیاری را به‌این امر معطوف می‌کند که چرا مارکس پس از کندوکاوها و آزمایشهای گوناگون تصمیم می‌گیرد مقولهٔ «کالا» را سرآغاز تحلیل خود از سرمایه‌داری قرار دهد. پاسخ این است: در جامعهٔ بورژوایی مقولات اقتصادیِ تجریدی به‌ویژه مقولات کالا و کار مجرد صور بلاواسطهٔ وضعیت اقتصادی هستند. از نظر مارکس اقتصاددانان معمولی این مقولات را از زمینه‌های تاریخی آن جدا می‌کنند و در نتیجه در جهان تجریدات گم می‌شوند. اگر محققی این مقولات را مقولاتی «ذهنی» به‌حساب آورد به‌لحاظ روش‌شناسی دچار خطایی عظیم شده است، زیرا که جهان مبادلهٔ کالایی

«سرشت و طبیعت ثانوی» جامعه را تشکیل می‌دهد. لوکاچ می‌نویسد: «زمانی می‌توان جوهر کالا را به‌درستی و بدون خطا فهمید که کالا کاملاً به‌مقولهٔ کلی جامعه مبدل شده باشد، فقط در این متن است که شیء‌وارگیی که روابط کالایی به‌وجود می‌آورد اهمیتی حیاتی هم برای تحول و تکامل عینی جامعه و هم برای نقطه‌نظری که مردم دربارهٔ جامعه برمی‌گزینند پیدا می‌کند. فقط در این صورت است که کالا به‌امری حیاتی مبدل می‌گردد زیرا مبین انقیاد آگاهی آدمیان به‌صوری است که این شیء‌وارگی در آن خود را بیان می‌کند، و همچنین مبین تلاشهای آنان برای فهم این جریان، یا عصیان آنان بر ضد نتایج فاجعه‌بار آن، و رها ساختن خود از بندگی به«طبیعتی ثانوی» است که در این جریان حاصل می‌شود» (لوکاچ ۱۹۷۱، ص ۸۶).

برای آنکه به‌منظور لوکاچ بهتر پی ببریم بهتر است به‌تعریف خود مارکس از «شیء‌وارگی» در فصل مشهور آغازین کتاب سرمایه بازگردیم. مارکس می‌نویسد: «بنابراین خصلت رمزآلوده و رازآمیز شکلِ کالایی صرفاً در این واقعیت خلاصه می‌شود که کالا ویژگیهای کار آدمیان را به‌منزلهٔ ویژگیهای خودِ محصولات کالا منعکس می‌کند، یعنی به‌منزلهٔ کیفیات و صفات اجتماعی-طبیعیِ این اشیا. از این‌رو کالا در عین حال رابطهٔ اجتماعیِ تولیدکنندگان با جمعِ کلِ کار را به‌منزلهٔ رابطه‌ای اجتماعی میانِ اشیا منعکس می‌کند، رابطه‌ای که مجزا و بیرون از تولیدکنندگان وجود دارد. از طریق این جابجایی محصولاتِ کار به‌کالا بدل می‌شوند به‌اشیایی محسوس که در عین حال اشیایی مافوق حسی یا اجتماعی هستند. به‌همین ترتیب تأثیری که یک شیء بر عصب بینایی برجای می‌گذارد به‌منزلهٔ شکلِ عینی شیئی خارج از چشم درک می‌شود نه به‌منزلهٔ تهییج ذهنیِ آن عصب. البته در عملِ دیدن، نور به‌واقع از یک شیء یعنی موضوع بیرونی به‌شیئی دیگر یعنی چشم منتقل می‌شود. این امر نوعی رابطهٔ فیزیکی میان اشیا فیزیکی است. بر خلاف این امر، شکل کالایی، و رابطهٔ ارزشیِ محصولات کار که در متنِ آن این شکل ظاهر می‌شود، مطلقاً فاقدِ هرگونه پیوندی با ماهیت فیزیکی کالا و روابط و نسبتهای مادیِ برخاسته از آن است» (مارکس ۱۹۷۶، صص ۵ـ۱۶۴).

در اینجا لازم است وارد بحثهای روش‌شناختی شویم تا بتوانیم مسئله را روشن

سازیم. نظریهٔ مارکسیستی بت‌وارگی کالایی متکی بر دیالکتیک هگلی رابطهٔ نمود[1] با واقعیت است. مارکس به‌خصلت دوگانهٔ کالا اشاره می‌کند: کالا از یک‌سو ارزش مصرف[2] است، یعنی مصرف آن نیازی را برآورده می‌سازد بنابراین وابسته به‌فراگرد تولید است. اما فراگرد مبادله وارد فراگرد تولید و مصرف می‌شود و شکل رابطهٔ میان تولید و مصرف را معین می‌سازد و یا به‌واژگان هگل و مارکس میانجی این رابطه است. بنابراین کالا ارزش مبادله[3] نیز هست. در نظام سرمایه‌داری تمامی ارزشهای مصرفی که کار بشری تولید می‌کنند باید به‌ارزشهای مبادله تبدیل گردند تا امکان مصرف به‌وجود آید. اما نکتهٔ غریب آن است که جریان مبادله فقط میانجی روابط تولیدکنندگان و مصرف کنندگان نیست و نمی‌توان آن‌را حلقهٔ اتصال خنثایی دانست که دو طرف نظام سرمایه‌داری را به‌یکدیگر مربوط می‌سازد. فراگرد مبادله دارای استقلال و عینیت و عقلانیت خاص خود است. عینیت فراگرد مبادله از این واقعیت پیداست که ارزشهای مبادلهٔ کالاهای متعدد به‌هیچ‌وجه به‌دست تصادف رها نشده‌اند بلکه نظام نسبتاً منسجم و بسته‌ای را تشکیل داده‌اند که واقعیتهای بنیادی جامعه را منعکس می‌کنند و بازمی‌نمایانند. در نتیجه می‌توان به‌پیروی از اقتصاد سیاسی بورژوایی جابجایی کالا را کاملاً جدای از روابط تولید و مصرف که فراگرد مبادله میانجی آنهاست، توضیح داد و تحلیل کرد، به‌همین لحاظ است که مارکس می‌گوید قیمت به‌شکل بت‌واره‌ای به‌عنوان خصوصیت اصلی کالا ظاهر می‌شود در صورتی که در واقع فقط شکلی است که در آن تعامل و کنش متقابل آدمیان در عرصهٔ تولید و مصرف ظاهر می‌شود. از این‌روست که «اقتصاد سیاسی» ــ که علمی بورژوایی و مبین رهیافت سرمایه‌دار منفرد است ــ کالا را شیء کمّی می‌داند نه آفریدهٔ کار انسانی. بازار نیز از دیدگاه اقتصاد سیاسی قلمرویی است که در آن این اشیای کمّی یعنی ارزشهای مبادله به‌شیوه‌ای کاملاً اتفاقی، با یکدیگر مبادله می‌شوند. بر این اساس روابط انسانی تولیدکنندگان با مصرف کنندگان در جریان نظام عرضه و تقاضا در زندگی واقعی و در اقتصادِ سیاسی از نظر محو می‌شود. «عنصر انسانی» در جریان مبادلهٔ اقتصادی پشت پرده می‌رود و ظاهر یا نمود به‌جای واقعیت می‌نشیند. فرد در جامعهٔ سرمایه‌داری به‌جای پرداختن

---

1. appearance 2. use value 3. exchange value

به‌واقعیت عمیق‌تر، ظاهر بت‌وارهٔ کالا را اصل می‌انگارد و آن‌را می‌پذیرد و آن‌را بنیاد فهم زندگی اقتصادی (و کل زندگی) می‌پندارد، در نتیجه هیچ تلاشی برای تبیین ریشه‌های اجتماعی این بازنمود انجام نمی‌گیرد. اکنون می‌توان به‌معنای گفته‌های مارکس پی برد. «کالا شیئی مرموز است...»

سه مقولهٔ مهم لوکاچی برای توضیح این امر را می‌توان به‌این ترتیب خلاصه کرد:

۱ـ توهم[1]

۲ـ نمود

۳ـ جوهر[2] (برای توضیح بیشتر رک. به‌اراتو و برنیز ۱۹۷۹، به‌ویژه فصل ۸، نظریهٔ شیءوارگی).

در جامعهٔ سرمایه‌داری کالا شکل بلاواسطهٔ نمودهای وضعیت اقتصادی است. دو خطر در راه تحلیل اقتصادی وجود دارد، اول، گم شدن در جنگل نمودهای جامعهٔ سرمایه‌داری و دوم، ذهنی پنداشتن این نمودها (از نظر لوکاچ اقتصاد سیاسی عوامانه این هر دو اشتباه را مرتکب می‌شود). اگرچه نمودها ممکن است آدمی را به«توهم» بیاندازند که مقولاتی که فقط مختص یک شکل‌بندی اجتماعی یعنی سرمایه‌داری هستند مقولاتی بی‌زمانند و به«اقتصاد» به‌طور کلی تعلق دارند. اما نمود بودن این مقولات به‌معنی غیرواقعی بودن آنها نیست، «آنها سرشت ثانوی‌اند»، آنها صوری هستند که به‌شکل تاریخی «جوهر» جامعهٔ سرمایه‌داری ناگزیر در آنها جلوه‌گر می‌شود. این جوهر، کنش تاریخی آدمیان در چهارچوب اجتماعی سرمایه‌داری است. لوکاچ معتقد است که چیزگون شدن فقط مختص اقتصاد نیست بلکه «ساختار اصلی جامعهٔ سرمایه‌داری در تمامی جنبه‌های آن است» (لوکاچ ۱۹۷۱، ص ۹۴). بنابراین تحلیل مارکسیستی در دو سطح از وجود اجتماعی انجام می‌گیرد. در سطح ظاهری ارزش مبادله و در سطح عمیقتر ارزش مصرف. اگر بخواهیم به‌زبان هگلی سخن بگوییم، مسئله عبارت از این خواهد شد که ارزش مبادله را شکل ضروری ظهور ارزش مصرف بدانیم. اما سطح ظاهری و هویدا امری ذهنی و مندرج در «ذهن» نیست. تمایز میان دیالکتیک نمود و جوهر به‌تمایز معمولی میان آنچه در ذهن است و آنچه در خارج از آن است ربطی ندارد.

---

1. illusion
2. essence

همان‌طور که لوکاچ نشان می‌دهد، منظور مارکس از این تمایز آن است که نخست سطحی را روشن کند که در آن واقعیت اجتماعی خود را در کلیت خود تولید و بازتولید می‌کند و سپس به‌سطحی اشاره کند که در آن، این جریان بنیادی بلاواسطه خود را در بُعد تجربیش آشکار می‌سازد. قلمرو نمود و ظاهر، قلمرو امور واقع و بلاواسطه و نظام مجرد اشیا است. تمام تلاش پوزیتیویسم بر این است که این واقعیت بلاواسطه را به‌مثابهٔ یگانه واقعیت «عینی» و «تجربی» توضیح دهد. پوزیتیویسم به‌مثابهٔ علم دوران بورژوایی از دیالکتیک هراس دارد زیرا فقط دیالکتیک است که می‌تواند این ظاهر شیء‌واره را بشکافد و به‌سطح عمیق‌تر رخنه کند. قلمرو ظاهر، پندار و توهم نیست بلکه حضور تجربی دارد. جامعه‌شناسی و فلسفهٔ بورژوایی هنگامی که از این سطح سخن می‌گویند بیهوده سخن نمی‌گویند اما نکتهٔ مهمتر آن است که این سطح از نظر هستی‌شناختی امری وابسته است و قائم به‌ذات نیست. سطح ظاهری زندگی و هستی اجتماعی می‌تواند به‌نظامی منسجم بدل گردد و علم اقتصاد بورژوایی کارکرد این نظام منسجم را توضیح دهد و تبیین کند؛ اما آنچه این علم نمی‌تواند توضیح دهد وجود تاریخی و زمانمند این سطحِ وابسته است. لوکاچ در همین معناست که مقولهٔ میانجی را مهم می‌انگارد و در تفسیر روش مارکس از آن بهره می‌گیرد. مقولهٔ میانجی از مقولات مهم هگل است و جای دارد گفته‌های چارلز تیلور، یکی از مفسران بزرگ هگل را دربارهٔ این مقوله نقل کنیم تا منظور لوکاچ بهتر روشن شود. تیلور می‌نویسد: «در آثار هگل ما زمانی به‌چیزی 'بلاواسطه' unmittelbar می‌گوییم که فی‌نفسه وجود داشته باشد و ضرورتاً به‌چیز دیگری مربوط و وابسته نباشد. در غیر این صورت آن‌را با میانجی یا با واسطه vermillelt می‌نامیم... اگر ما به‌کسی بگوییم 'انسان'، از وی به‌عنوان موجودی بلاواسطه یاد کرده‌ایم انگار که وی فی‌نفسه وجود دارد. اما هنگامی که از او به‌عنوان پدر یا برادر یا پسر یاد می‌کنیم وجود وی با میانجی یا با واسطه است. زیرا وجود وی نیازمند داشتن روابط با سایر افراد است. هگل معتقد است اندکی تأمل نشان می‌دهد که خطاست چیزی را بلاواسطه بدانیم، چراکه هر چیزی به‌چیزی دیگر [هر انسانی لاجرم مادری و پدری دارد] و در غایت به کل وابسته است» (تیلور ۱۹۷۵، ص ۱۰۵). فی‌المثل بسیاری از فلاسفه معتقدند که آگاهی ما از

نفس خود به‌میانجی دیگری صورت می‌گیرد کل بخش دیالکتیک «خدایگان و بنده» در کتاب پدیدارشناسی روح به‌اثبات این نکته اختصاص دارد. از نظر لوکاچ فقط با اتکا بر مقولهٔ میانجی است که می‌توان تمایز میان «ظاهر» و «واقعیت» را توضیح داد و درک کرد. «امر بلاواسطه» آن است که جدای از روابطش با سایر موضوعات در نظر گرفته شود. واقعیتِ بلاواسطه، نمود است و به‌مجموعه‌ای از امور واقعِ منفک و مجزا از هم می‌ماند. لوکاچ وجه ضروری این نمود و تظاهر را «کل عینیت» می‌نامد. امر «بلاواسطه» را باید به‌میانجی امور دیگر فهمید و کشف میانجیهایی که تکثر امور واقع بلاواسطه را وحدت می‌بخشند همان کشف کلیت نظام است. از نظر لوکاچ، علم اقتصاد بر خلاف عقیدهٔ بورژوازی امری خودبسا نیست که روابط عینی مقولاتی همچون «سرمایه» و «سود» و «اجاره» و «دستمزد»، آن‌را بیان کنند. این مقولات را باید با میانجی یکدیگر در متن کلیت روابط میان انسانها توضیح داد. وی ضمن رد استعارهٔ «زیربنا / روبنا» که مارکسیسم شوروی آن‌را به‌جای واقعیت گرفته بود، تکلیف دیالکتیک را کشف میانجیهای میان مقولات اقتصادی و حقوقی و هنری و معنوی می‌داند و خود در مطالعات ادبی دست به‌این نوع تحلیل می‌زند[1]. نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت به‌تبعیت از وی در کلیهٔ حیطه‌هایی که جزو «روبنا» هستند کار وی را دنبال کردند، تحلیل دیالکتیکی ربطی به‌تقلیل‌گرایی ندارد، بلکه وظیفهٔ شاق یافتن و تحلیل میانجیها را به‌عهده دارد. می‌توان مطالعات آدرنو در مورد موسیقی را مثال بارز این نوع تفکر دیالکتیکی دانست[2].

لوکاچ در تحلیل انضمامی خود بنیان شیء‌وارگی را «کار بیگانه‌شده» می‌داند. قبل از وی استادش گئورگ زیمل با استفاده از این مقوله سعی کرده بود تا کل جامعه‌شناسی فرهنگ خود را به‌ویژه در کتاب فلسفهٔ پول بر این مبنا استوار سازد. لوکاچ با استفاده از سرمشق وی و مقولهٔ مارکسیستی بت‌وارگی کالایی نشان داد که کار (نیروی کار و محصول کار) مبدل به‌نظام عینی و مستقلِ اشیا می‌شود و

۱. به‌عنوان مثال رک. مقالهٔ «بالزاک: آرزوهای بربادرفته» که در آن مقولهٔ شیء‌وارگی در ادبیات را با توجه به‌رمان بالزاک به‌شکل دیالکتیکی تحلیل می‌کند (لوکاچ ۱۹۷۲، صص ۶۴ـ۴۷).

۲. مشاروس تحلیل مفصل و دقیقی از برداشت لوکاچ از دیالکتیک خاصه مقولهٔ میانجی و کلیت به‌دست داده است (رک. مشاروس ۱۹۷۲). دربارهٔ تحلیلهای مشخص دیالکتیکی مکتب فرانکفورت خاصه رک. به‌آدرنو ۱۹۹۱، «سرشت شیء‌وارهٔ موسیقی و به‌پس رفتن شنیدن».

بدین‌سان به کالا مبدل می‌گردد. نظامی که قوانینش همگان را در جامعهٔ سرمایه‌داری تحت سلطه درمی‌آورد. سخن کوتاه: لوکاچ نتایج این جریان را از دو جهت دنبال می‌کند:

۱ــ از جهت عینی

۲ــ از جهت ذهنی.

همان‌گونه که قبلاً توضیح دادیم به‌لحاظ عینی، کالایی شدن یعنی درافتادن به‌شیء‌وارگی یا طبیعت ثانوی که نمود و ظاهر جامعهٔ سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهد و روابط واقعی را پنهان می‌سازد. به‌لحاظ ذهنی، شیء‌وارگی به‌معنای بیگانه شدن انسانها از کار خود و منفعل شدن آنان و محبوس شدن در همان طبیعت ثانوی است. بنابراین لوکاچ قبل از آنکه دست‌نوشته‌های اقتصادی ـ فلسفی مارکس را بخواند که در آن وی مفهوم بیگانگی را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده بود، و بدون اطلاع از این اثر مهم، به‌همان نتایج رسید.

اگر تلاش کنیم سخن لوکاچ را که تابه‌حال تفسیر کرده‌ایم به‌طور موجز بیان کنیم به‌این نتایج خواهیم رسید: لوکاچ درصدد حل تناقضات عقل برآمد، نه ذهن استعلاییِ کانت و نه روح مطلق هگل قادر نیستند که کلیت جامعه را بفهمند و از آنجا که عقل زمانی شایستهٔ نام خود است که کلیهٔ عناصر غیرعقلانی را در نظامی منسجم گرد آورد، تلاش آنان به‌شکست انجامید، زیرا تلاشهای کانت را شیءِ فی‌نفسه محدود ساخت و تلاشهای هگل را روح مطلقی که قادر نیست از درون تاریخ، تاریخ را تفسیر کند و تغییر دهد. از طرفی پوزیتیویسم نیز از آنجا که به‌ثبت امور واقع پدیداری جامعهٔ پر از تناقض فعلی بسنده می‌کند و قادر نیست میانجیهای متفاوت امور واقع شیءگون‌شده را در کلیتی منسجم گرد آورد به‌شکست می‌انجامد. از نظر لوکاچ فقط دیالکتیک مارکسیستی است که قادر است لایه‌های متفاوت جامعهٔ شیءگون‌شده را بشکافد و به‌جوهر جامعه دست یابد. این دیالکتیک به‌این سبب می‌تواند دست به‌چنین کنشی بزند که برای نخستین‌بار ذهنی را یافته است که نه فردی است و نه غیرتاریخی و نه فراتاریخی. در دیالکتیک مارکسیستی از آنجا که ساختن جامعه به‌عهدهٔ پرولتاریا نهاده شده است بنابراین می‌توانیم نتیجه بگیریم که فقط پرولتاریاست که قادر است کلیت جامعه را بفهمد و

آن‌را با پراکسیس انقلابی خود تغییر دهد و به‌شکاف میان امر واقع و ارزش، و ذهن و عین غلبه کند.

اکنون می‌توان پرسید که محتوای این آگاهی چیست یا به‌عبارت دیگر چگونه باید پرولتاریا به‌خودآگاهی برسد؟ پاسخ به‌این پرسش از نظر ما اهمیت بسیار زیادی دارد زیرا کل موضع لوکاچی وابسته به‌پاسخی است که به‌این پرسش می‌دهد و ما معتقدیم که با پاسخی که او می‌دهد می‌توانیم کل معضلاتی را که در موضع زیبایی‌شناسانهٔ اولیهٔ او سراغ گرفته بودیم، مجدداً به‌شکلی دیگر در موضع جدید او بیابیم. لوکاچ در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی در مقالهٔ «آگاهی طبقاتی» سعی می‌کند که تعریفی از آگاهی طبقاتی به‌دست دهد. لوکاچ می‌نویسد: «آگاهی طبقاتی در واکنشهای مناسب و عقلانیی نهفته است که می‌توان به‌موضعِ نوعیِ خاصی در جریان تولید منتسب ساخت، بنابراین، این آگاهی نه جمع جمیع و نه میانگین اندیشه و احساس فرد واحدی است که در داخل طبقه‌ای قرار دارد. اما کنشهای مهم و بامعنای تاریخیِ طبقه به‌طور کلی را، دست آخر همین آگاهی [جمعی] تعیین می‌کند نه تفکرات فردیِ واحد ــ و این کنشها را باید فقط با ارجاع به‌این آگاهی فهمید و درک کرد» (لوکاچ ۱۹۷۱، ص ۵۱). به‌عبارت دیگر از نظر لوکاچ آگاهی طبقاتی، «امکانی عینی» است.

لوکاچ در این گفته می‌کوشد تا طبق معمول، هر نوع عنصر روانشناسانه را از تحلیل خود حذف کند، زیرا آگاهی فردی و علائق و احساسات او نمایانگر آگاهی طبقاتی او نیست، اگر چنین بود لوکاچ از تحلیل طبقاتی و رابطهٔ کل طبقه با فراگرد تولید، سخن به‌میان نمی‌آورد. آگاهی تجربی و روزمرهٔ پرولتاریا نمایانگر آگاهی طبقاتی نیست، لوکاچ برای تصریح این نکته در صفحهٔ بعدی می‌نویسد «آگاهی طبقاتی متضمن ناخودآگاهیی است که وضعیت اجتماعی-تاریخی و اقتصادی خود آن طبقه آن‌را مشروط کرده است.» معنای این گفته آن است که آگاهی تجربی و فعلی طبقهٔ کارگر نوعی «آگاهی کاذب» یا «ایدئولوژی» است، یعنی آگاهیی که در سطح و «نمود» اشیا باقی می‌ماند و قادر نیست امور واقع را در کلیت خود مشاهده کند. اگر چنین باشد چگونه می‌توان وظیفهٔ تحقق عقل و ساختن جامعهٔ عقلانی و حتی به‌پایان رساندن فلسفهٔ عقلانی را به‌عهدهٔ طبقه‌ای گذاشت که خود دچار آگاهی

کاذب است. مقولهٔ «امکان عینی» لوکاچ به‌همین سبب طراحی شده است و معنای آن این است که فقط طبقهٔ کارگر است که به‌طور عینی می‌تواند این امکان را تحقق بخشد، به‌عبارت دیگر طبقهٔ کارگر منطقاً دارای توان انقلابی است. ما در نظریهٔ رمان مشاهده کردیم که رمان‌نویس نیز از فاصلهٔ میان «آنچه هست» و «آنچه باید باشد» آگاه بود اما قادر نبود فاصلهٔ میان آنها را با خلق اثر ادبی پر کند، اکنون آیا نمی‌توان پرسید که پرولتاریا نیز در همان موضع رمان‌نویس قرار گرفته است. لوکاچ کتاب خود را در زمانی می‌نوشت که همگان می‌اندیشیدند که انقلاب جهانی در شرف وقوع است و لوکاچ بنا به‌تحلیل منطقی-تاریخی خود اندیشناک این امر نبود، اما زمانی که محقق شد چنین نیست لوکاچ به‌نظریهٔ «حزب» لنین پناه برد. لنین بر آن بود که طبقهٔ کارگر به‌خودی‌خود قادر نیست به‌آگاهی برسد، بلکه وظیفهٔ حزب است که آگاهی را از خارج به‌پرولتاریا تزریق کند. به‌عبارت دیگر اگرچه پرولتاریاست که دارای «امکان عینی» رسیدن به‌آگاهی طبقاتی است، اما برای تحقق این امکان باید از «خارج» او را به‌این امکان متوجه ساخت.

بجاست که قبل از آنکه گفته‌های خود را دنبال کنیم به‌نقد تحلیلی و نافذ لچک کولاکفسکی از موضع لوکاچ اشاره‌ای کنیم. عصارهٔ انتقادات کولاکفسکی فیلسوف نامدار معاصر چنین است:

هر ذهن تاریخی که آگاهی خود را با جریان تاریخی یکی کند دیگر نمی‌تواند آینده‌ای را که پیش‌بینی می‌کند و آینده‌ای را که خلق می‌کند از هم بازشناسد. ذهن تاریخیی که لوکاچ از آن صحبت می‌کند به‌تمام معنا آگاهیی یوتوپیایی است. لوکاچ بر آن است که سوسیالیسم را نباید بر اساس حکم اخلاقی معمولی بسنجیم یا آن‌را ضرورتی تاریخی بدانیم. اگر تمایز میان امر واقع و ارزش و میان کنش شناختی ناب و حکم اخلاقی، در آگاهی پرولتاریا مندرج نیست و در آن حضور ندارد، به‌این سبب است که سوسیالیسم ربطی به‌خواست و آرزو یا ضرورت ندارد، زیرا که حاصل «وحدت» آن دو است وحدتی که چیزی بجز «جوهر» بشریت نیست. جوهری که از قبل وجود داشته است و مفهومی نیست که معلم اخلاق آن‌را جعل کرده باشد. آیندهٔ سوسیالیستی نه نتیجهٔ خواست و آرزوی ماست و نه ما قادریم آن‌را بر مبنای تحلیل عقلانی گرایشهای تاریخی پیش‌بینی کنیم، بلکه نوعی واقعیت

هگلی است که نمی‌توان آن‌را به‌شکل تجربی درک کرد، اما واقعی‌تر از تمامی امور واقع تجربی است. به‌همین سیاق «کلیت» لوکاچی نیز واقعی است اما تجربی نیست.

به‌اعتقاد کولاکفسکی مارکسیسم لوکاچ غیرعقلانی و غیرعلمی است. برداشت لوکاچ از کلیت، پیشاپیش نظریهٔ او را در برابر هر نوع نقد تجربی و یا عقلانی محافظت می‌کند. اگر بپرسیم که چگونه می‌توان از این کلیت اطلاع حاصل کرد، لوکاچ می‌تواند به‌ما بگوید که ما به‌کمک روش دیالکتیکی می‌توانیم از آن اطلاع حاصل کنیم، اما این روش بر آن است که باید تمامی پدیده‌ها را به‌کل مربوط کنیم، بنابراین ما باید قبل از آغاز تحقیقمان از کل مطلع شده باشیم. این روش یعنی روش دیالکتیکی و مطلع شدن از کل لازم و ملزوم یکدیگرند و ما وارد دور باطلی خواهیم شد که یگانه راه خروج از آن تأکید بر این امر است که پرولتاریا به‌سبب موضع و موقعیت تاریخی خاص خود کل حقیقت را در اختیار دارد. اما این راه گریز نیز فایده‌ای ندارد زیرا از کجا می‌دانیم که پرولتاریا به‌سبب موضع و موقعیت تاریخی خاص خود کل حقیقت را در اختیار دارد. لوکاچ می‌تواند بگوید که ما با ابزار نظریهٔ مارکسیستی از این امر آگاه شده‌ایم که باید نظریه‌ای درست باشد، زیرا که کل را درک می‌کند.

از نظر کولاکفسکی یگانه راه باقیمانده‌ای که لوکاچ نیز بر آن پافشاری می‌کند این است که تصور کنیم کل را نمی‌توان با مشاهدهٔ علمی کشف نمود، بلکه آن‌را فقط می‌توان با شرکت فعال در جریان انقلابی کشف کرد. از نظر کولاکفسکی باز مسئله حل نمی‌شود، زیرا لازمهٔ شرکت در جریان انقلابی آن است که باور کنیم مارکسیسم از آن جهت حقیقت دارد که مبین آگاهی طبقه‌ای است که جایگاه و موضع خاصی در تاریخ دارد. اما در واقع خودِ این نظریه است که به‌ما می‌گوید که این طبقه جایگاه خاصی در تاریخ دارد. افزون بر این در نظریهٔ لوکاچ دست آخر حزب کمونیست است که اسطورهٔ پرولتاریا را به‌عنوان طبقه‌ای خطاناپذیر ضمانت می‌کند. محتوای آگاهی طبقاتی را نه خود طبقه بلکه حزبی که نمایندهٔ تاریخی آن است باز می‌شناسد. بنابراین حزب منشأ و ملاک حقیقت به‌شمار می‌رود (کولاکفسکی ۱۹۷۶، ج ۳، صص ۳۰۰_۲۹۷).

کولاکفسکی از موضع پوزیتیویسم سنتی به‌لوکاچ حمله می‌کند زیرا اتهامی را که به‌لوکاچ وارد می‌کند عیناً می‌توان به‌هر فلسفه‌ای که از مقولهٔ کلیت استفاده می‌کند، وارد کرد. آنچه را کولاکفسکی دور باطل می‌نامد در واقع همان دور

هرمنوتیکی است و دور هرمنوتیکی را نمی‌توان به‌بهانهٔ دور باطل بودن رد کرد. کولاکفسکی در حملهٔ خود به‌مفهوم کلیت نیز از ابزار کهن پوزیتیویسم استفاده می‌کند، زیرا در فلسفهٔ مابعد امپریست جدید، مفهوم کلیت تحت عناوین متفاوتی از قبیل پارادایم و یا طرح تحقیقاتی مورد قبول قرار گرفته است. پارادایم نیز در واقع کلیتی است که امر واقع در درون آن معنا پیدا می‌کند، به‌همین سبب است که برداشت کولاکفسکی از امر واقع نیز یکسونگرانه است، زیرا اگر ما تن به‌نوعی کلیت بدهیم گفتگو از امر واقعی که برون از این کلیت باشد، بی‌معنا خواهد بود. اما این امر به‌معنای دست رد زدن به‌سینهٔ تحقیقات تجربی نیست. تحقیق تجربی را در این صورت یا باید به‌شیوهٔ تاماس کوون مورد مداقه قرار داد یا به‌شیوهٔ لاکاتوش[1]. در طرح تاماس کوون امر واقعی که خارج از پارادایم باشد، آن معنایی را ندارد که در درون پارادایم دارد زیرا هر پارادایمی عالِمان وابسته به‌آن‌را ناخودآگاه وامی‌دارد که تعریف خاص آن پارادایم را از امر واقع بپذیرند، اما تحقیق تجربی بی‌معنا نیست زیرا اگر پارادایم نتواند خود به‌پرسشی که طرح کرده است پاسخ گوید منسوخ می‌شود. در طرح لاکاتوش آنچه امر واقع و یا به‌قولی عینیت نامیده می‌شود ناشی از رقابت طرحهای تحقیقاتی است که هر یک تعریف خاص خود را از امر واقع دارند. در جریان این رقابت است که طرحهای تحقیقاتی یا پیشرفت می‌کنند یا نابود می‌شوند و از میان می‌روند. گفتگو از امر واقعی که فی‌نفسه خارج از نوعی «کلیت» باشد معنای محصلی ندارد.

در واقع آنچه لوکاچ را باید به‌آن متهم ساخت جانبداری از مفهوم کلیت نیست بلکه جانبداری از «مطلق» هگلی است. از نظر هگل «مطلق» دارای سه وجه است:

۱ــ خود مطلق (که به‌زبان غیرهگلی منظور از آن خداوند است اما باید توجه کرد که هگل فقط خدای فلسفهٔ خود را به‌عنوان خدا می‌شناسد).

۲ــ جهان پدیداری.

۳ــ معرفت از مطلق که در فلسفه به‌معرفتِ مطلق مبدل می‌شود (این‌وود[2] ۱۹۹۳، صص ۲۸ــ۲۷).

---

۱. شایان ذکر است که لاکاتوش اهل مجارستان و شاگرد لوکاچ بود. وی بعدها به‌انگلستان مهاجرت کرد و به‌فلسفهٔ پوپر جلب شد.

2. M. Inwood

در نظام هگلی گفتگو از مطلق بدون پدیدار شدن آن و بدون معرفت از آن معنایی ندارد به‌همین سبب است که وی به‌اینهمانی ذهن و عین اعتقاد دارد. در واقع لوکاچ پیرو چنین کلیتی است نه کلیت معرفت‌شناسانه‌ای که از آن سخن گفتیم. اگر به‌نظریهٔ رمان او بازگردیم همان‌گونه که متذکر شدیم لوکاچ به‌دو معنا از کلیت سخن می‌گوید نخست به‌معنی کلیت هستی و دوّم به‌معنای معرفت‌شناختی: از نظر لوکاچ این دو عین همند و به‌همین سبب است که وی نیز به‌ذهن و عین اینهمان اعتقاد دارد. در حالی که در روش‌شناسی علوم می‌توان خوب یا بد به‌نوعی کلیت اعتقاد داشت و نتایج تحقیقات تجربی را نیز پذیرفت، اما مطلق هگل اساساً در پایان حاصل می‌شود و در فرجام حقیقت پیدا می‌کند. هگل خود می‌پنداشت که فلسفهٔ او همان معرفت مطلق است و دولت پروس نیز تجسم آن. لوکاچ نیز بر همین باور است، مارکسیسم معرفت مطلق است و پرولتاریا تجسم آن.

نکتهٔ بعدیی که کولاکفسکی بدان اشاره می‌کند یعنی توسل لوکاچ به‌حزب لنین در واقع بدان معناست که وی می‌بایست مقولهٔ ذهن و عین اینهمان را رها می‌کرد. لوکاچ این امر را پذیرفت و در مقدمهٔ خود که در سال ۱۹۶۷ به تاریخ و آگاهی طبقاتی نوشت، چگونگی این امر را توضیح داد (لوکاچ ۱۹۷۱، ص xviii و xxiii).

با رد این مفهوم در واقع لوکاچ می‌بایست ادعاهای خود مبنی بر حل بن‌بستهای عقل را رها می‌کرد زیرا دیگر نمی‌شد پرولتاریا را مقوله‌ای فلسفی به‌حساب آورد، بعد از لوکاچ هر نوع تحقیقِ انتقادی می‌بایست به‌نوعی جامعه‌شناسی بدل می‌شد، جامعه‌شناسیی که می‌بایست به‌نقش روشنفکران و نقش سایر طبقات در شکل‌بندی اجتماعی و نقش عناصر فرهنگی و تفکیک منزلتها در داخل خود طبقهٔ کارگر و تأثیر عناصر سیاسی و نقش عقب‌ماندگی سیاسی و اجتماعی و روانشناسی اجتماعی و جز آن، می‌پرداخت. در عمل نیز این اتفاق رخ داد، ادامه‌دهندگان این راه بسیاری از عناصر جامعه‌شناسانه را در تحقیقات خود ملحوظ داشتند که ذکر آن از حیطهٔ رسالهٔ ما خارج است.

اما سبب شکست لوکاچ از اول در بینش عرفانی او مندرج بود. اگر ما مجدداً به‌تفسیری که از آثار دوران جوانی او کردیم، بازگردیم می‌توانیم این امر را روشن سازیم. دیدیم که لوکاچ به‌تبعیت از کی‌یرکه گارد که زندگی را به‌سه حیطهٔ اخلاقی و

زیبایی‌شناسی و دینی تقسیم‌بندی کرده بود زندگی را به‌سه قلمرو زندگی روزمره و اشکال و زندگی اصیل یا خوبی تقسیم‌بندی کرد و گفت که گذر از قلمروهای پایین‌تر به‌قلمروهای بالاتر، گذری آرام نیست و باید با نوعی جهش ایمانی از یکی به‌دیگری گذر کرد، از طرف دیگر لازمهٔ این گذر دست زدن به‌نوعی کنش است که به‌لحاظ قلمرو اول نوعی معصیت محسوب می‌شود، اما از دیدگاه قلمرو بالاتر نوعی جواز ورود و حتی آیین تشرف محسوب می‌گردد. لوکاچ در نظریهٔ رمان گفت که رمان‌نویس قادر نیست از دنیای اشکال به‌زندگی اصیل یا خوبی گذر کند، زیرا حتی در آثار تولستوی و داستایفسکی که از نظر وی نمی‌توان به‌آنها «رمان» گفت، تفاوت میان آنچه هست و آنچه باید باشد، رفع نمی‌شود، به‌همین سبب است که رمان‌نویس به کنایه پناه می‌برد و رمان چیزی نیست بجز ابراز شکست و عجز از رسیدن به‌دنیای همگن. بی‌جهت نیست که شرح توبه و رستاخیز روحانی راسکلنیکف در رمان جنایات و مکافات در بیش از دو یا سه پاراگراف بیان نمی‌شود و داستایفسکی متذکر می‌شود که شرح جزئیات این امر حکایت دیگری را طلب می‌کند، حکایتی که داستایفسکی آن‌را ننوشت و نمی‌توانست هم بنویسد.

لوکاچ زمانی که به‌پرولتاریا روی آورد گمان می‌کرد که کلیهٔ مسائل دیدگاه تراژیک را حل کرده است. پرولتاریا نه‌فقط عین تاریخ است و به‌قول آلفرد شوتز در واقعیت شاخص روزمره می‌زید و حتی آن‌را می‌سازد بلکه قادر است اشکالی خلق کند که گذر به‌دنیای نو را میسر می‌کند، اشکالی که بر خلاف رمان در حیطهٔ فردی باقی نمی‌مانند. لوکاچ زمانی که کتاب خود را می‌نوشت می‌پنداشت این اشکال باید شوراهای خودانگیختهٔ سیاسی و اجتماعی و فرهنگی کارگران باشند که به‌طور خلاصه می‌توان آن‌را همان «اجتماع یا گماین‌شافتِ» جامعه‌شناسان نامید.

اما واقعیت، تشکیل چنین اجتماعی را از لوکاچ و کارگران دریغ کرد و لوکاچ پس از خواندن کتاب چه باید کرد؟ لنین به‌این نتیجه رسید که اگر کارگران به‌حال خود رها شوند فقط به‌آگاهی سندیکایی دست پیدا خواهند کرد و نخواهند توانست به‌آگاهی انقلابی که هدف لوکاچ بود دست یابند. لوکاچ این نظریه را پذیرفت، زیرا خود وی زمانی بر آن بود که رسیدن به‌قلمرو خوبی فقط با اراده میسر نیست بلکه به‌نوعی «لطف و فیض و هدیه» بازبسته است.

در مقاله‌هایِ مهم و اولیهٔ کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی جایی برای «انقلابیون حرفه‌ای» یا رسولانی که آورندگان هدیه و لطف‌اند وجود ندارد، زیرا پرولتاریا خود باید این وظیفه را به‌عهده گیرد و تمامی جامعه را به‌قلمرو خوبی هدایت کند. ویندلباند به‌درستی گفته بود که لوکاچ اهل علم نیست زیرا لوکاچ به‌جای آنکه به‌تبعیت از استاد خود وبر درصدد تحلیل علّی نقایص نظریهٔ خود برآید مجدداً به‌عرفانِ سیاسی پناه برده. نمونهٔ بارز این امر را می‌توان در مقالهٔ «تاکتیک و اخلاق» (لوکاچ ۱۹۷۳، صص ۱۱ـ۳) یافت. در این مقاله که لوکاچ سعی می‌کند تا تاکتیک صحیح برای سیاست پرولتاریایی را بیابد و نقش روشنفکران را در جریان انقلاب مدلل سازد به‌بحث دربارهٔ رمانهای بوریس ساوینکف[1] ملقب به‌روپشین[2] می‌پردازد. قبل از آنکه به‌بحثهای لوکاچ بازگردیم بهتر است به‌نامه‌ای که لوکاچ به‌پل ارنست[3] نوشته و ویراستار انگلیسی کتاب آن‌را ضمیمهٔ مقالهٔ لوکاچ کرده است نگاهی بیافکنیم. ویراستار انگلیسی با اشاره به‌دو رمان روپشین که تأثیر بسیاری بر لوکاچ نهاد می‌نویسد که موضوع این دو رمان غیر این‌جهانی بودن[4] انقلابیون روسی است. لوکاچ در این‌باره خطاب به‌پل ارنست می‌نویسد: «حتی اگر رمانهای روپشین را نوعی سند محسوب کنیم تا اثر هنری، من اصلاً و ابداً آنها را نوعی نشانهٔ بیماری به‌حساب نمی‌آورم، بلکه آنها را تجلی و نشانهٔ جدید تضادی کهن می‌پندارم که میان اخلاق اولیه (تعهد به‌نهادها) و اخلاق ثانویه (تعهد به‌روح) وجود دارد. مسئلهٔ تفوق یکی بر دیگری همواره زمانی پیچیدگی دیالکتیکی خاصی پیدا می‌کند که روح فقط به‌خود، بسنده نمی‌کند بلکه درگیر مسائل بشری می‌شود ـ مثل مورد رجل سیاسی یا انقلابی. در اینجا نجات دادن روح به‌معنای فدا کردن آن است: اگر آدمی از اخلاق عرفانی شروع کند به‌آنجا رانده می‌شود که به‌سیاستمدار تمام و کمال اهل عمل تبدیل شود و حتی از فرمان مطلق 'قتل نفس نکنید' نیز سرپیچی کند و در نتیجه به‌نهادها تعهدی نداشته باشد» (لوکاچ ۱۹۷۳، ص ۱۰). لوکاچ در این مقاله بر آن است که وظیفهٔ اخلاق آن نیست که دستوراتی برای عمل صحیح و درست فراهم کند و یا تضادهای تراژیک بشری را نفی یا لاپوشانی کند

1. Boris Savinkov
2. Ropchin
3. P. Ernst
4. unworldliness

بلکه کاملاً برعکس، خودآگاهی اخلاقی حکم می‌کند که در موقعیتهایی که اغلب تراژیک هستند و در آنها غیرممکن است که دست به‌عمل زد و مرتکب معصیت نشد از انجام هیچ عملی رویگردان نشد. اما از نظر لوکاچ ملاک سنجش هر کنشی که مستلزم گناه و معصیت باشد آن است که عاصی از دل و جان احساس کند خلوص و عصمت خود را فدا کرده است.

باید در کنش اجتماعی نیز ملاک کی‌یرکه گاردی برقرار شود، زیراکه این وظیفه، وظیفه‌ای جهانی و فلسفی است. سپس لوکاچ به‌نقل از یکی از قهرمانان رمان روپشین چنین می‌گوید: از آنجاکه قتل مطلقاً مجاز نیست و مطلقاً نابخشودنی است نه اینکه «بایست»[1] بلکه «باید»[2] مرتکب قتل شد. لوکاچ می‌گوید که در جای دیگر این کتاب، همین قهرمان نه‌فقط قتل را به‌عنوان نوعی ایثار در راه مردم توجیه نمی‌کند (زیرا به‌قول لوکاچ این عمل را نمی‌توان توجیه کرد) بلکه آن‌را بنیاد غاییِ نه‌فقط زندگی خود بلکه بنیاد غایی خلوص اخلاق و روح خود محسوب می‌کند. به‌عبارت دیگر فقط کسی که بدون لحظه‌ای تردید و بدون کوچکترین شرطی قتل را مجاز نمی‌داند می‌تواند قتلی را مرتکب شود که حقیقتاً و به گونه‌ای تراژیک اخلاقی باشد. لوکاچ در بخش پایانی مقالهٔ خود کلمات جودیت قهرمان نمایشنامهٔ فریدریش هبل[3] را نقل می‌کند «اگر خداوند میان من و عملی که باید مرتکب شوم معصیت را حائل کرده باشد، من که هستم که از انجام آن طفره روم.» (لوکاچ همانجا، ص ۱۱). به‌عبارت دیگر لوکاچ معتقد است که روشنفکران و انقلابیون نه‌فقط باید رهبری پرولتاریا را به‌عهده گیرند بلکه در این راه باید دست به‌هر عملی بزنند اما به‌شرطی که در کُنه روح خود این عمل را فداکردن پاکی و خلوص خود متصور شوند[4].

وقایعی که در شوروی اتفاق افتاد سرنوشت نظریهٔ لوکاچ را به‌عیان روشن می‌سازد و قصد ما آن نیست که با اتکای به‌این وقایع به‌ارزیابی نظریهٔ لوکاچ بپردازیم، فقط به‌ایجاز می‌توانیم بگوییم که پرولتاریای لوکاچ ظهور نکرده سقوط کرد و کار به‌دست همان روشنفکرانی افتاد که به‌احکام عقل در ادارهٔ امور اعتنایی

---

1. may　　2. must　　3. F. Hebbel

۴. استالین و پول‌پوت و امثالهم بخش اول گفتهٔ لوکاچ را با جدیت به‌کار بستند و تا می‌توانستند در جهت رسیدن به‌اهدافشان مردمان را سلاخی کردند اما نه‌فقط احساس نکردند که پاکی و خلوصشان از دست رفته است بلکه با هر کشتار جدیدی خود را پاکتر و مخلص‌تر پنداشتند.

نکردند و به‌حکم همان جوازی که نوعی از «ایثار اشرافی» را به‌عهدهٔ آنها و نوعی از ایثار برده‌وار را به‌عهده مردم گذاشته بود از نظر مادی و معنوی جامعه را به‌خرابه‌ای بدل کردند. در این جامعه دیگر از تراژدی کی‌یرکه گاردی خبری نیست بلکه هرچه هست فلاکتِ درافتادن به‌پست‌ترین زندگی روزمره است و مافیاست که جواز گذر از محله‌ای به‌محلهٔ دیگر را صادر می‌کند. همچنین قصد ما توضیح روانشناسانه و جامعه‌شناسانهٔ این امر نیست که چرا در قرن بیستم روشنفکران بدون آنکه از آرای لوکاچ خبر داشته یا نداشته باشند، مشتاقانه در پی چنین نظریه‌هایی رفتند، به‌قول وبر می‌توان گفت که نظریهٔ لوکاچ، نوعِ آرمانی هر نوع نظریهٔ انقلابی چپی است، اعم از آنکه انقلابیون از آن مطلع باشند یا نباشند. حتی قصد ما آن نیست که تحول نظریهٔ انتقادی لوکاچ را به‌دست مکتب فرانکفورت و یا بوداپست توضیح دهیم، زیرا اینان با تعدیل نظریهٔ لوکاچ دست به‌تحقیقات دامنه‌داری در موضوعات مختلف زدند و «طرح تحقیقاتی» لوکاچ هنوز با تعدیلات بسیاری که در آن شده به‌حیات خود ادامه می‌دهد. قصد ما اشارهٔ کوتاه به‌این نکته است که نتایجی که لوکاچ در پایان کار به‌آن رسید از همان آغاز در نظریه او نهفته بود. دیوید کتلر [1] (کتلر ۱۹۷۱) در مقاله‌ای نشان می‌دهد که اُس اساس آرای لوکاچ دو مقولهٔ «اجتماع» و «فرهنگ» یا به‌عبارت صحیح‌تر «اجتماع فرهنگی» است. لوکاچ که از پیچیدگی جامعهٔ مدرن در هراس است، با نوستالژی بسیار در آرزوی بازگشت به‌همان دوران «یونان اولیه» و یا «اجتماع بورژوایی اولیه» است، جایی که در آن خبری از گسست نباشد. در این مورد لوکاچ انقلابی تفاوتی با نیزبت محافظه کار ندارد. لوکاچی که در آغاز کار می‌خواست تناقضات عقل را حل کند در پایان به‌جایی رسید که کولاکفسکی آن‌را به‌خوبی توصیف کرده است: «شاید در قرن بیستم لوکاچ بارزترین مثال از آنانی باشد که به‌عقل بی‌وفایی کردند، کسانی که وظیفهٔ آنها به‌آنها حکم می‌کند که عقل را به کار بندند و از آن دفاع کنند.» (کولاکفسکی ۱۹۸۷، ص ۳۰۷).

وبر قبلاً به‌لوکاچ تذکر داده بود: نباید در سیاست به‌دنبال اخلاق غایات مطلق رفت.

---

1. D. Kettler

۴

هایدگر

۱

هایدگر یکی از بانفوذترین متفکران قرن بیستم است، دلایل چندی از جمله دلایل سیاسی باعث شده است که داوریهای کاملاً متفاوتی دربارهٔ فلسفهٔ او انجام گیرد. پیروان او، وی را بزرگترین فیلسوف بعد از فلاسفهٔ ماقبل سقراط می‌دانند، از آثار خود او پیداست که وی خود را حتی برتر از آنان می‌داند. عده‌ای دیگر او را شارلاتان نامیده‌اند و گروهی فلسفهٔ او را تا مغز استخوان فاشیستی قلمداد کرده‌اند. اما واقعیت این است که در دو دههٔ اخیر با بالا گرفتن بحث دربارهٔ جامعهٔ مدرن و خصوصیات آن، آرای وی مورد توجه بسیار قرار گرفته است. تقریباً اکثر فلاسفه و جامعه‌شناسان و ادبای معاصر نفوذ افکار او را بر افکار خود اذعان کرده‌اند. از نسل اول فلاسفه و جامعه‌شناسان و متألهانی از قبیل ژان پل سارتر[1] و موریس مرلوپونتی[2] و رودولف بولتمان[3] و پل تیلیش[4] که بگذریم می‌توان به‌افرادی همچون هانس-گئورگ گادامر و یورگن هابرماس و میشل فوکو و ژاک دریدا و ریچارد رورتی و به‌قولی به‌بزرگترین جامعه‌شناس فعلی فرانسه پیر بوردیو[5] اشاره کرد که او را «اولین عشق فلسفی» خود قلمداد کرده است. میشل فوکو گفته است که از آثار هایدگر بسیار بیشتر از آثار هگل و مارکس آموخته است و هابرماس به‌رغم

---

1. J. P. Sartre
2. M. Merleau-Ponty
3. R. Bultmann
4. P. Tillich
5. P. Bourdieu

آنکه از فلسفهٔ دورهٔ دوّم او کراهت دارد به‌نفوذ افکار او در فلسفهٔ اجتماعی خود اذعان کرده است. در فلسفهٔ سیاسی، هانا آرنت آرای هایدگر را ادامه داد و به‌نتایجی کاملاً متفاوت رسید. اما مهمترین تأثیری که هایدگر به‌ویژه در جامعه‌شناسی و علوم انسانی بر جای گذاشت تأکیدی بود که بر هرمنوتیک گذاشت. گادامر با استناد بر آثار هایدگر تفکر هرمنوتیکی را بسط داد و به‌مرکز مناقشاتی بدل نمود که ما قبلاً به‌آن اشاره کرده‌ایم.

هایدگر در آغاز الهیات می‌خواند اما کتابی از برنتانو دربارهٔ معنای وجود نزد ارسطو توجه او را به‌فلسفه جلب کرد، وی دستیار هوسرل شد، هوسرل وی را برجسته‌ترین وارث فکری خود می‌دانست و گمان می‌کرد که هایدگر کار او را ادامه خواهد داد، اما تحول فکری هایدگر استاد را نومید ساخت، زیرا وی فلسفهٔ پدیدارشناسی کلاسیک هوسرلی را رها ساخت و به‌نوعی فلسفهٔ هرمنوتیکی و تاریخی روی آورد که هوسرل گمان می‌کرد آن‌را پشت سر گذاشته است. مهمترین کتاب هایدگر وجود و زمان در سال ۱۹۲۷ انتشار یافت و به‌قول همگان یکشبه او را به‌فیلسوف طراز اول آلمان بدل کرد. دغدغهٔ فکری هایدگر در تمامی طول عمر پرسش از معنای «وجود»[1] بود. وی در پرتو این پرسش بود که سعی کرد کلیهٔ پدیده‌های انسانی را توضیح دهد، از تاریخ گرفته تا روابط انسانی و علم و تکنولوژی و فلسفه و علوم اجتماعی و رادیو و تلویزیون و جز آن.

اگر پرسش از وجود مهمترین پرسشی باشد که فراروی بشر قرار دارد، هایدگر می‌نویسد: «شایستهٔ ذکر است که در جریان این پرسش نوعی از وجود اهمیت می‌یابد یعنی انسانی که این پرسش را می‌پرسد.» (هایدگر ۱۹۶۱، ص ۳).

هایدگر موجود انسانی را دازاین[2] یا «وجود حاضر» می‌نامد. «دازاین موجودی در میان موجودات نیست، بلکه موجودی است که وجه ممیزه‌اش آن‌است که وجود برای او مسئله است... خاص این موجود است که به‌سبب وجودش، وجود بر او آشکار شود. فهم وجود از مشخصات وجودی دازاین است» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۳۲).

وجودِ دازاین به‌گونه‌ای است که می‌تواند وجود را بفهمد. به‌سبب رابطهٔ ضروری میان دازاین با وجود، راه رسیدن به‌مسئلهٔ وجود، تحقیق در احوال دازاین

---

1. Being 2. Dasein

است. «بنابراین هستی‌شناسی بنیادین[1] را که سر منشأِ تمام هستی‌شناسی‌های دیگر است باید در پرتو تحلیل وجودی دازاین پی گرفت» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۳۴).

ادعاهای هایدگر مبنی بر فهم وجود از طریق تحلیل دازاین شاید درست عکس آنچه مد نظر اوست جلوه کند و از گفته‌هایش چنین برآید که وی از دیدگاه سنت دکارتی به‌مسئله می‌نگرد. دکارت نیز می‌خواست حقایقی ضروری دربارهٔ جهان (وجود) کشف کند و ناگزیر کار خود را با «کشف» و تحلیل ذهنِ[2] تجربه و معرفت آغاز کرد. کانت نیز بابِ نظریهٔ معرفت را با بررسی شرایط ذهنی یا پیشینی تجربه و معرفت گشود. استاد هایدگر، هوسرل نیز تحقیقات پدیدارشناختی خود را با سنجش خود یا نفسِ «ناب» پی گرفت. اکنون نیز به‌نظر می‌رسد که هایدگر علی‌رغم تأکید مستمر خود بر مردود شمردن ذهن فلسفیِ سنتی، تحقیقات خود را ازبررسی ذهنِ تجربه و معرفت شروع کرده است.

بنابراین ضروری است که دریابیم از نظر هایدگر تحلیل دازاین به‌معنی بررسی «آگاهی» یا «ذهن» یا «خود» نیست و پیش آمدن مسئلهٔ ذهن به‌هنگام پرسشِ «دازاین کیست؟» ربطی به‌مسائلی نداشت که دکارت و کانت و هوسرل با آن روبرو شدند. بنابراین تعیین سرشت دازاین به‌هدف مهم کتاب وجود و زمان مبدل گردید، زیرا که به‌کمک همین مقوله بود که هایدگر قصد داشت به‌برداشت هوسرل از پدیدار شناسی انتقاد کند و مهمتر از آن پرسش فراموش‌شدهٔ «وجود» را مجدداً مطرح سازد و کل فلسفهٔ غربی را به‌قول خود «تخریب»[3] کند. هایدگر متذکر شده است که پرسش «دازاین کیست؟» یا «من کیستم؟» به‌نظر پرسشی ابتدایی می‌آید، اما نباید فریب خورد و نباید گمان کرد که چون موضوع بحث، خودمان هستیم دانشمان بسنده است. بر خلاف گفتهٔ دکارت ما هنوز خود را نمی‌شناسیم: «می‌گوییم 'من هستم'، هر کسی می‌تواند بگوید که منظور از این وجود کیست: وجود من... به‌نظر می‌رسد که پاسخ این پرسش برای ما آسانترین پاسخ باشد زیرا ما به‌هیچ وجودی به‌اندازهٔ خودمان نزدیک نیستیم... اما حقیقت این است که هر کسی بعیدترین فاصله را از خود دارد.» (هایدگر ۱۹۶۱، ص ۸ـ۵۷).

تمایز میان دو نوع «خود» اکنون یکی از مسائل آشنای معرفت‌شناسی است.

---

1. fundamental ontology
2. cogito
3. destruct

نخستین خود، خود تجربی[1] است. این خود می‌تواند لاغر و چاق شود و روانشناس و جامعه‌شناس نیز علاوه بر طبیب می‌توانند در مورد وی دست به‌مطالعه بزنند. این خود نوعی موجود «طبیعی» است و قوانین طبیعت بر وی جاریند. دوّمین خود، خود محض[2] یا خود استعلایی[3] است که موضوع تجربه نیست، اما تجارب را برمی‌سازد. دازاینِ هایدگر هیچ‌یک از این «خودها» نیست. هایدگر می‌کوشد چنان از مفهومِ «ذهن» بگسلد که دیگر لزومی برای چنین تقسیم‌بندی‌هایی به‌وجود نیاید. «نفس واقعی»، دازاین است اما دازاین نه ذهن است و نه عین، نه استعلایی است نه تجربی.

هایدگر در تحلیل دازاین دو جفت مقوله معرفی می‌کند که دارای اهمیتند. جفت نخست انتیک/ انتولوژیکال[4] و جفت دوم اگزیستنسیل/ اگزیستانسیال[5] است. ما به‌ایجاز این مقولات را روشن می‌سازیم. اُنتیک چیزی است که صرفاً «موجود است» بنابراین «علم انتیک»، به‌معنای «علم و حقیقت تجربی» است. اما انتولوژیکال به‌معنای «وجودی» است. از نظر هایدگر تحقیق انتولوژیکال یعنی تحقیقی که در پی پرسش از وجود است و هنگامی که می‌گوید دازاین اساساً انتولوژیکال است منظور وی این است که دازاین ضرورتاً دربارهٔ وجود می‌اندیشد. گفتهٔ مشهور وی چنین است: «دازاین از حیث اُنتیک به‌آن سبب متمایز است که انتولوژیکال است» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۳۲). هرآنچه وجود دارد انتیک است فقط دازاین انتولوژیک است. به‌سیاق بالا می‌توان حقیقت انتولوژیک را حقیقت «ضروری» و پیشینی دانست. این تمایز را می‌توان با تمایز دیگری در تاریخ فلسفه مانند کرد، تمایز میان آنچه ماقبل تأملی یا ماقبل فلسفی و آنچه تأملی یا فلسفی است. هایدگر می‌گوید ما به‌لحاظ انتیک خودمان هستیم اما به‌لحاظ انتولوژیک بیشترین فاصله را از خود داریم. منظور آن است که ما خودمان هستیم اما خود را نمی‌شناسیم بنابراین انتولوژی، حقیقت انتیک را آشکار می‌سازد.

جفت دیگر، جفت اگزیستانسیال و اگزیستنسیل است. فهم اگزیستانسیالْ ساختهای انتولوژیکالِ هست بودن یا دازاین را مورد تحقیق قرار می‌دهد، در صورتی که فهم اگزیستنسیلْ تحقیق دربارهٔ فهم فرد از چگونگی هست بودن خود است[6].

---

1. empirical self 2. pure ego 3. transcendental ego
4. ontic/ontological 5. existentielle/existential

۶. تمایز این دو مقوله در الهیات وجودی ردولف بولتمان بسیار مهم است. رک. به ویلیام نیکولز (W. Nicolls) (۱۳۷۴).

اکنون می‌توان به‌تحلیل هایدگر از دازاین پرداخت که تحلیلی اگزیستانسیال و در جستجوی ساختهای پیشینی دازاین است. هایدگر جهت رسیدن به‌این هدف، از روش پدیدارشناسی هوسرل استفاده می‌کند، اما با تفاوتهایی چند. این تفاوتها نتایج بسیار عظیمی در این شاخهٔ فلسفه پدید آوردند. اختلافی که در اینجا مورد نظر ماست بر سر پیش‌فرض استفاده از پدیدارشناسی است، برای هوسرل تردیدی نیست که تمایزی دقیق میانِ شناخت و موضوع شناخت[1] وجود دارد. هایدگر این مسئله را نفی می‌کند، از نظر وی اولین حقیقت پدیدارشناسی باید فقدان این فرض باشد.

دلیل هایدگر آن است که دازاین سوژه نیست بلکه «بودن-در-جهان»[2] است و به‌همین سبب هیچ نوع تقسیم‌بندی به‌عین و ذهن را برنمی‌تابد. حتی به‌شکل منطقی نمی‌توان دازاین را از وجود آن در جهان جدا کرد. بنابراین نمی‌توان گفت که ما خود را بهتر از جهان می‌شناسیم و یا خود را به‌شکلی می‌شناسیم و جهان را به‌شکلی دیگر، یعنی علم ما از خود حضوری است و علم ما از جهان حصولی. ما خود و جهان را به‌یک سیاق می‌شناسیم زیرا ما «بودن-در-جهان» هستیم. ما و جهان پدیده‌ای واحدیم. عبارت مرکب «'بودن-در-جهان' ... پدیده‌ای واحد را بیان می‌کند» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۷۸).

ما قبلاً در بخش مربوط به‌لوکاچ مشاهده کردیم که وی نیز با الهام از انتقادات هگل به کانت چگونه درصدد برآمد تا پرولتاریا را به‌عنوان «ذهن و عین اینهمان» تاریخ معرفی کند. لوکاچ نیز همانند هایدگر به‌سبب اجتناب از درافتادن به‌تشکیک، قائل به‌وحدت این دو بود منتهی وحدتی که در نتیجهٔ جریانی تاریخی حاصل می‌شود. هایدگر بر آن بود که این وحدت لازمهٔ شروع هر نوع فلسفه‌ای است. در حالی که لوکاچ جدایی میان آنها را لازمهٔ تلاش برای فلسفه ورزیدن می‌دانست. از نظر هایدگر اگرچه هوسرل در تمامی عمر بر ضد تشکیک فلسفی مبارزه کرد اما با جعل شگردی که درست برای اجتناب از این امر طراحی کرده بود فلسفهٔ خود را در معرض تهدید شک قرار داد. منظور هایدگر از این شگرد مفهوم «در پرانتز

---

1. cogitatio 2. being-in-the-world

گذاشتن» یا «اپوخه[1] کردن» است. هایدگر بر آن بود که بزرگترین خطری که اهداف هوسرل را تهدید می‌کند اپوخهٔ پدیدارشناختی است. جهان را نمی‌توان در پرانتز نهاد و یا به‌آن شک کرد زیرا مفهوم «خود» و یا «آگاهی» که ابزار اصلی اپوخه کردن است، توهمی فلسفی بیش نیست. سوژه و ذهنی وجود ندارد که بتوان آن‌را از جهان کاملاً جدا کرد. آنچه هست دازاینی است که بودن-در-جهان است.

هایدگر خود معتقد است که مردود شمردن تمایز ذهن-عین و قرار دادن دازاین به‌جای مفاهیمی سنتی چون «نفس» و «خود» و «آگاهی» و «ذهن» را می‌توان با پدیدارشناسی مستدل کرد.

در سنتِ فلسفهٔ تجربی که برتراند راسل[2] و ویتگنشتاینِ جوان به‌آن تعلق دارند، به‌تعبیر ویتگنشتاین «جهان کلیت امور واقع است» (ویتگنشتاین ۱۹۶۶، ص ۷، گفتار شمارهٔ ۱ــ۱). این تعریف مبین همان نظریه‌ای است که هایدگر با آن به‌شدت مخالف است. به‌نظر هایدگر این تعریف ساده‌بینانه است. جهان چیزی است متفاوت از موجوداتِ-در-جهان و ما وجود را با تحقیق در موجودات و جهان را با تحقیق در کلیت موجودات نخواهیم فهمید. «نه توصیف انتیک موجوداتِ-در-جهان و نه تفسیر انتولوژیک وجود آنها، قادر است ما را به‌پدیدهٔ جهان واقف سازد» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۹۲). «جهان» در این معنا مشخصهٔ ضروری ساخت دازاین (یکی از اگزیستانسیالها) است. جهان مفهومی «پیش-انتولوژیک-اگزیستانسیال» است (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۹۳). بیهوده نیست که هایدگر بخش سوم کتاب دوّم وجود و زمان را «جهانی بودن جهان»[3] نام گذاشته است. می‌توان در وجود هر یک و حتی همهٔ ذوات یا موجودات که در جهان هستند شک کرد، اما نمی‌توان در وجود خود جهان شک کرد و یا آن‌را در «پرانتز» نهاد. اگر دازاین موجودی میان موجودات نیست، «در»-جهان-بودن آن چه معنی دارد؟ هایدگر می‌گوید که باید به‌معنای «در» در عبارت بودن-در-جهان دقت کرد. دازاین مثل زندانیی که در زندان است در جهان نیست، دازاین موجودی نیست که مکانی را اشغال کند، زیرا مکان مثل جهان یکی از ساختهای دازاین است. ما گمان می‌کنیم که

---

1. epoche
2. B. Russel
3. the worldhood of the world

در مکان هستیم و بدیهی است که مرادمان معنای معمولی «در» است زیرا که می‌توانیم تن خود را در جای خاصی در مکان قرار دهیم. ما به‌همین ترتیب گمان می‌کنیم که «خود» ما در «تن» ما قرار دارد. آرای هایدگر در این مورد مانند آرای کانت در مورد زمان و مکان است، منتهی با یک تفاوتِ بسیار مهم. در نظریهٔ کانت زمان و مکان جزو پیشینیهای ذهن هستند، اما در تفکر هایدگر ذهنی وجود ندارد که ساختار مکانی را «در» جهان برسازد. دازاین و جهان جدایی‌ناپذیرند به‌همین سبب یکی از مسائلی که برای هوسرل بسیار اهمیت دارد از نظر هایدگر بی‌معناست. هایدگر معتقد است که نمی‌توان با اپوخه، بینش طبیعی را از بینش پدیدارشناختی جدا ساخت. اگر بتوان بودن-در-جهان را «بینش» نامید، باید اذعان کرد که این بینش یگانه بینش منطقی است. نه دازاین را می‌توان از جهان و نه جهان را می‌توان از دازاین جدا کرد. هوسرل در آغاز کار خویش مشتاق بود که فلسفهٔ وی از ایده‌آلیسم و رئالیسم فراتر برود اما در اواخر عمر خود اقرار کرد که به‌ایده‌آلیسم رسیده است. ولی هایدگر به گفتهٔ برخی توانست بر این دوگانگی فلسفی غلبه کند. ایده‌آلیسم مردود است زیرا نفس و خودآگاهیی وجود ندارد که تمامی واقعیت از متعلقات آن باشد و رئالیسم نیز بر خطاست زیرا جهانی مجزا از دازاین وجود ندارد.

هایدگر «برساختن استعلایی»[1] هوسرل را می‌پذیرد اما نمی‌پذیرد که «ذهن» باید مأمور اجرای آن باشد. از نظر او درست این است که بگوییم «دازاین، جهان و جهان، دازاین را برمی‌سازد». جهان به‌نظر هایدگر قلمرو «معانی» است، درست همان‌طور که هوسرل گمان می‌کرد «آگاهی» قلمرو معانی است. جهان، که از اگزیستانسیالهای دازاین است چهارچوبی است که در آن چیزها و دازاینهای دیگر قرار دارند.

دازایــن و جـهان ـ نـقطهٔ شروع تـحقیق پـدیدارشناختی، دازایـن بـه‌عنوان بودن-در-جهان است. جهان ساخت ضروری دازاین است، اما موجودات ویژه‌ای که در جهان هستند و دازاین به‌آنها مربوط است ساخت ضروری دازاین نیستند. بنابراین رابطه‌ای ضروری میان دازاین و جهان و رابطه‌ای غیرضروری میان دازاین

---

1. transcendental constitution

و موجودات حاضر در جهان وجود دارد. می‌توان از فقدان چیز خاصی سخن گفت، اما نمی‌توان از فقدان جهان صحبت کرد (شک دکارتی نابجاست).

در سنت فلسفیِ دکارت و کانت و هوسرل رابطهٔ دازاین با موجودات از مقولهٔ «دانستن» است و چیزهایی که شناخته می‌شوند، شیء یا موضوع نامیده می‌شوند.

«مقولهٔ 'بودن-در' را اغلب، منحصراً شناختن جهان تصور کرده‌اند... تأکید بر 'شناختن چیزها' بینشِ 'بدوی' و 'طبیعی' ما را از ما مخفی کرده است» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۸۶).

اشتباه فلاسفه در این بوده است که گمان کرده‌اند آگاهی از جهان باید با شناختن قرین باشد.

«داد و ستد ذهن با جهان را نخستین‌بار شناختن آغاز نکرد. شناختن همچنین از تأثیر جهان بر ذهن به‌وجود نیامد... شناختن به‌عنوان وجهی[1] از دازاین بر اساس بودن-در-جهان به‌وجود می‌آید. بنابراین بودن-در-جهان به‌عنوان حالتی اصلی باید از پیش تفسیر شود» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۹۰).

این حالت اصلی اگر شناختن موجودات و اشیا نیست، پس چیست؟

«وجودِ آن موجوداتی را که در نزدیکی خود می‌یابیم می‌توان به‌شکل پدیدارشناختی در صورتی نشان داد که کلید کشف آن‌را در بودن-در-جهان روزمرهٔ خود جستجو کنیم که در عین حال می‌توانیم آن‌را 'برخوردهای' خود با موجوداتِ حاضر-در-جهان بنامیم. چنان برخوردهایی ممکن است به‌انحای مختلف صورت گیرد و توجه ما را برانگیزد. آن نوع برخوردی که از همه به‌ما نزدیکتر است... شناخت ادراکی نیست، بلکه نوعی توجه است که اشیا را دستکاری می‌کند و از آنها استفاده می‌برد و این امر دارای 'معرفت و دانش' مخصوص به‌خود است» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۹۵).

اگر زبان دشوار و رمزی هایدگر را به‌زبان کمتر دشوار هوسرل ترجمه کنیم می‌توانیم بگوییم موضوعها را می‌توان هدف کنشهایِ التفاتیِ متفاوتی قرار داد. هوسرل تمام این کنشها را از مقولهٔ شناخت می‌داند، یعنی نوعی معرفت نظری و توصیفی که دانشمند از طریق تأمل دقیق و بی‌طرف به‌آن دست می‌یابد. از نظر

---

1. mode

هایدگر این نوع معرفت به‌هیچ‌وجه مواجههٔ «اصیل» ما با جهان نیست، بلکه خود از روابط عملی‌تر نشأت گرفته است. هایدگر اعمالی از قبیل تولید کردن و توجه کردن و مراقبت کردن و استفاده کردن و تکمیل کردن و پرسیدن و بحث کردن را که بینشهای «عملی» کلی هستند، «اهتمام»[1] می‌نامد. «ما موجوداتی را که در 'اهتمام' با آنها روبرو می‌شویم 'ابزار'[2] نام می‌گذاریم»[3] (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۹۷).

منظور هایدگر آن است که ما نخست با موجودات در قالب ابزار روبرو می‌شویم نه در قالب شیء. یعنی از آنها استفادهٔ عملی می‌کنیم و مسئلهٔ شناخت آنها بعداً پیش می‌آید. ابزار چیست و رابطهٔ آن با شیء کدام است؟ «اشیا را به‌شکل انتولوژیک با مقولات جوهر و ماده و امتداد و... بیان می‌کنند.» اگر بگوییم چیزی شیء است منظور آن است که در مکانی قرار دارد و می‌تواند با دیگر اشیا در رابطه‌ای علّی قرار گیرد و از نقطه‌ای به‌نقطهٔ دیگر منتقل شود. به‌عبارت دیگر اگر بخواهیم به‌زبان فلسفهٔ سنتی سخن بگوییم می‌توان گفت که شیء موجودی است که مقولات کانتیِ قوهٔ فاهمه به‌آن قابل اطلاق باشد.

ابزار را با این مقولات فلسفی بیان نمی‌کنند. منظور آن نیست که چکش و کتاب و قلم اشیای مادی نیستند و یا امتداد ندارند. منظور آن است که هنگامی که از آنها به‌عنوان ابزار استفاده می‌کنیم این ابعاد را در نظر نمی‌آوریم.

تمایز میان اشیا و ابزار فقط به‌استفاده یا عدم استفادهٔ ما از آنها منحصر نیست. ما اشیا را مورد مشاهده قرار می‌دهیم اما ابزارِ مورد استفاده، هیچ‌وقت مورد مشاهده قرار نمی‌گیرند. فی‌المثل کسی که ساز می‌زند، توجهی به‌ساز خود نمی‌کند یا کسی که رانندگی می‌کند، حواس خود را به‌ماشین خود متمرکز نمی‌کند. این مشاهدات تجربی، تفاوت میان دو نوع «دانستن» را آشکار می‌سازد. میان استفاده کردن و مشاهده کردن فرق وجود دارد. برای روشن کردن این مسئله باز باید به‌سراغ گیلبرت رایل برویم، و از تقسیم‌بندی مشهور او استفاده کنیم (رک. مصاحبهٔ مگی با دریفوس، مگی ۱۹۸۷، ص ۲۵۸). ما در حالت «بلد بودن» با ابزار سروکار داریم و در حالت «علم» با شیء.

---

1. concern/Besorge
2. equipment
3. هایدگر موجودات را به equipment = Ready-to-hand = Zuhanden = دم دستی = ابزار که ما در حالت عملی با آنها مواجه می‌شویم و Vorhanden Things = present-at-hand = فرادستی = شیء که ما در حالت نظری با آنها مواجه می‌شویم، تقسیم می‌کند.

ما معمولاً اعضای بدن خود را «ابزار» به‌حساب می‌آوریم. بی‌شک تعجب‌آور و حتی شگفت‌انگیز خواهد بود که اعضای بدن را جداگانه مشاهده کنیم، فی‌المثل دست قطع‌شده‌ای را ببینیم. سبب این تعجب و شگفتی در آن است که ما هیچ‌گاه این اعضا را شیء محسوب نمی‌کنیم، گمان نمی‌کنیم که آنها «اشیای مادی» هستند (البته آنها اشیای مادی هستند). دست را اگر در متنِ شیئی قرار دهیم بیگانه به‌نظر خواهد آمد.

«مهم نیست که تا چه اندازه با دقت به 'شکل ظاهری' اشیا بنگریم... زیرا نخواهیم توانست چیزی دم دستی (ابزاری) را در آنها کشف کنیم. اگر ما به‌اشیا 'به‌لحاظ نظری' بنگریم به‌دم دستی بودن یعنی آلات و ابزار بودن آنها پی نخواهیم برد» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۹۸).

ابزار، شیئی نیست که استفاده‌ای داشته باشد، زیرا ابداً شیء نیست. ابزار مورد استفاده قرار می‌گیرد، در برنامه‌ای کلی جایی برای استفاده از آن وجود دارد و مهمتر از همه در متنِ ابزاری قرار دارد. شیء را می‌توان مجزا و منفک ساخت. «چکش-شیء» می‌تواند بدون استفاده در گوشه‌ای تا مدتها افتاده باشد. اما چکش به‌عنوان ابزار همیشه به‌متن ابزاری وابسته است.

«اگر دقت کنیم درمی‌یابیم که هیچ چیزی به‌عنوان 'ابزار' [منفرد] وجود ندارد. به‌هر ابزاری همواره ابزارهای دیگری وابسته‌اند که این ابزار در کنار آنها ابزار است» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۹۷).

و یا

«ابزار ــ به‌تبعیت از ابزاربودنش ــ همیشه با تعلق به‌سایر ابزارها، ابزار است: قلمدان و قلم و جوهر و کاغذ و کاغذخشک‌کن و میز و چراغ و اسباب و پنجره‌ها و درها و اتاق... از جمع این موجودات 'ترتیبی' به‌وجود می‌آید که هر قلمِ 'خاص و منفردی' ابزاربودنش را از آن کسب می‌کند و نشان می‌دهد. قبل از آنکه چنین شود، کلیتی از ابزارها باید وجود داشته باشد» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۹۷).

اکنون می‌توان مشاهده کرد که چرا ابزار شیء نیست. ما در متن کلیِ کاری که باید انجام گیرد به‌ابزار توجه نشان می‌دهیم، و کل متن را در نظر می‌گیریم. اما باید توجه داشته باشیم که هایدگر به‌هیچ‌وجه ادعا نمی‌کند که تمایز میان شیء و ابزار و در نتیجه تمایز میان علم و بلد بودن بدین معناست که استفاده از ابزار نیازمند

معرفت نیست. بر عکس منظور وی آن است که اولویت «بلد بودن» را بر تفکر مفهومیِ «علم» نشان دهد، در فلسفه همیشه عکس نظر وی را داشته‌اند. بلد بودنِ استفاده از چکش معرفتی حقیقی است حتی اگر کسی نتواند آن‌را به‌طریقی گویا با کلام بیان کند: «من بلدم از چکش استفاده کنم» مبین معرفتی حقیقی است. رفتار عملی، خود نوعی معرفت است که معرفت مفهومی و یا نظری از آن مشتق می‌شود (هابرماس و آپل و پراگماتیستها نیز هر یک به‌نوعی به‌این امر اشاره کرده‌اند).

شیوهٔ تفاوتِ کردار عملی از کردار نظری صرفاً در این امر نهفته نیست که در «کردار نظری آدمی مشاهده می‌کند و در کردار عملی، عمل می‌کند و این عمل باید شناخت نظری را به‌کار گیرد تا به‌بن‌بست نرسد... عمل، بصیرت خاص خود را دارد. کردار نظری مشاهده‌کردن بدون هشیاری[1] [عملی] است. اما چون مشاهده کردن، غیرهشیارانه[2] است نباید نتیجه گرفت که کردار نظری دارای قواعد نیست، این نوع کردار، قوانینی برای خود وضع می‌کند که روش نام دارد» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۹۹).

ما قبلاً اشاره کردیم که «علم» از «بلد بودن» مشتق شده است، استدلال هایدگر در این مورد ساده است اما نتایج مهمی دربر دارد. هایدگر می‌گوید زمانی که کار ما در جهانِ عملی پیش می‌رود ما در جهانِ ابزاری هستیم اما به‌محض اینکه ابزار کارایی خود را از دست بدهد، ما نیازمند علم می‌شویم. تا زمانی که دست ما سالم و تواناست نیازمند علم طب نیستیم اما زمانی به‌این علم روی می‌آوریم که اِشکالی در دست ما به‌وجود آید. هایدگر سه نوع گسست در جهان ابزاری برمی‌شمرد.

۱ــ ابزار خراب شود.

۲ــ ابزار گم شود.

۳ــ بخشی از ابزار مانع کار شود.

در این حالات ناگهان ابزار طرف توجه ما قرار می‌گیرد و ما خواهان مطالعه و مشاهدهٔ دقیق آنها می‌شویم تا با افزایش علممان بتوانیم مانع عملی را از سر راه برداریم.

---

۱. هایدگر آن نوع بصیرتی را که رابطهٔ کاری و عملی ما را هدایت می‌کند و ما در استفاده از ابزار از آن بهره می‌جوییم «هشیاری» (circumspection) نام می‌گذارد. در نتیجه کردار نظری «غیرهشیارانه» اما روشمند است.

2. non−circumspective

پس نخستین برخورد ما با جهان بر مبنای معرفت نیست بلکه بر مبنای «اهتمام» است. در ساختِ «اهتمام» ما با شبکهٔ ابزار سروکار داریم. اما جهانِ ابزار یگانه جهانی نیست که آدمی با آن درگیر است، زیرا که در غایت، دازاین متوجه خود است و هایدگر این توجه به‌خود را «مبالات»[1] نام می‌گذارد. هایدگر می‌گوید «در وجود دازاین، وجود او بزرگترین مسئله است» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۱۲).

هایدگر سه نوع اگزیستانسیال یا ساخت بنیادی را که از خصوصیات پیشینی دازاین هستند ذیل عنوان «مبالات» برمی‌شمرد و می‌گوید که مبالات وحدت این سه ساخت است. این سه ساخت عبارتند از:

الف) هست بودن[2]

ب) مجعولیت[3]

ج) سقوط یا هبوط[4].

این تقسیم‌بندی در واقع کلید رمز تحلیل استعلایی دازاین و کل هستی‌شناسی بنیادین هایدگر است، زیرا به‌صور گوناگون در بسیاری از فصول وجود و زمان تکرار می‌شود. البته درستتر آن است که به‌عوض «تکرار» از وجود چندین تقسیم‌بندی سه گانهٔ متناظر با هم سخن بگوییم. این تناظر را می‌توان با ترسیم یک جدول آشکار ساخت

مبالات	بودن-در-جهان	بودن-در	زمانمندی
هست بودن	خودْ بودن	فهم	آینده
مجعولیت	بودن-در-کنار (ابزارها و اشیاء)	حالات ذهن	گذشته
هبوط	بودن-با (دیگران)	زبان (گفتار)	حال

الف) هست بودن ــ مفهوم هست بودن به‌معنای فرا افکندن امکانات است. این مفهوم را هایدگر از کی‌یرکه‌گارد اقتباس کرده است. کی‌یرکه‌گارد میان آدمیانی که واقعی هستند و امکانات خود را می‌شناسند و آنها که وجود دارند و امکانات خود را نمی‌شناسند، تفاوت می‌گذارد. هایدگر نیز معتقد است که آزادی انتخاب و شناسایی این آزادی، ماهیت هست بودن است.

---

1. care
2. existentiality
3. facticity
4. fallenness

«'ماهیت' دازاین در هست بودن آن نهفته است» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۶۷).

هست بودن (تقرر حضوری) فرا افکندن امکانات است. بنابراین ما باید در مورد سرشت امکان و همچنین فرا افکندن تحقیق کنیم.

«در هر مورد دازاین امکان خود است و این امکان را 'دارد' ... و از آنجا که دازاین در هر موردی اساساً امکان خود است، می‌تواند با توجه به‌هستی‌اش خود را 'انتخاب' کند و خود را متحقق سازد و نیز می‌تواند خود را ببازد و هرگز به‌تحقق خود نائل نیاید» (دازاین ۱۹۶۲، ص ۶۸).

نکتهٔ جالب این است که هایدگر می‌گوید هست بودن، امکانِ خود است و به‌سادگی نمی‌گوید که هست بودن دارای امکان و یا امکانات است. این امر به‌آن معناست که ما نمی‌توانیم خصوصیاتی ثابت را برای آدمی متذکر شویم. نهال درخت بید در آینده درخت بید خواهد شد و دارای خصوصیاتی است که آن‌را لاجرم به‌شکل محتوم خود درخواهد آورد. اما دازاینِ هر شخص امکان خودِ آن شخص است. این سخن که نزد سارتر سخت مقبول افتاد، یادآور گفتار نیچه است که ارزش و هدف مشخصی را نباید برای آدمیان قائل شد.

اما هایدگر نکته‌ای را متذکر می‌شود، علی‌رغم امکانات بی‌شماری که سر راه دازاین قرار دارد، آنها را باید به‌دو گروه تقسیم کرد، آنها که اصیل هستند و به«تحقق خود» مدد می‌رسانند و آنها که نااصیل هستند و منجر به‌باختن خود می‌شوند. وقوف به‌لزوم انتخاب کردن (صرف‌نظر از اینکه فرد چه هدفی در پیش داشته باشد، هنر و سیاست و انقلاب و دین و...) اصیل بودن و غفلت از لزوم انتخاب کردن و تسلیم شدن به‌جمع و قواعد جمعی، نا اصیل بودن است.

هایدگر می‌نویسد:

«ما مفهوم هست بودن را به‌امکانِ ـ بودن تعریف کردیم، یعنی امکانی که می‌فهمد و درایت دارد و برای او هستی‌اش مسئله است» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۲۷۵).

و یا

«دازاین همواره خود را با توجه به‌هستی‌اش می‌فهمد ــ با توجه به‌امکان خود: آیا خود باشد یا نباشد. دازاین این امکانات را یا خود انتخاب می‌کند یا به‌آنها درمی‌غلتد یا در میان آنها بزرگ می‌شود و رشد می‌کند. فقط دازاین است که اعم از روی آگاهی یا غفلت، هستی‌اش را برمی‌گزینند» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۳۳).

بنابراین آدمی می‌تواند هستی خود را خود انتخاب کند یعنی با اصالت زندگی کند و یا از انتخاب آن غفلت کند ــ که خود نوعی انتخاب است ــ و نااصیل باقی بماند.

ب) مجعولیت ــ ساخت اگزیستانسیالی که هایدگر نامش را مجعولیت می‌گذارد، نتیجهٔ مستقیم تعریف دازاین به‌بودن‌ـدرـجهان است. دازاین در جهان و زمان و مکان خاصی زندگی می‌کند. به‌نظر هایدگر آدمی نمی‌تواند وجود خود را بازشناسد مگر اینکه وجود خود را در جهان خاصی در تصور آورد. هوسرل قبلاً این نکته را چنین گفته بود که ذهن شناسایی همواره با عین شناسایی مواجه است. اما تفاوتی میان هایدگر و سنت دکارتی که هوسرل نیز جزوی از آن است وجود دارد، همان‌طور که قبلاً نیز گفتیم هایدگر به‌دکارت اعتراض کرد که چرا آگاهی را بدیهی انگاشته و در جهان شک کرده است و به‌هوسرل نیز ایراد گرفت که چرا عین شناسایی را به‌موضوع تقلیل‌یافتهٔ آگاهی بدل کرده است. از نظر هایدگر دازاین همواره در جهان واقعی خاصِ تقلیل‌ناپذیری زندگی می‌کند. گفتهٔ مشهور هایدگر که رنگی رمانتیک نیز به‌خود گرفته است این نکته را به‌خوبی بیان می‌کند: انسان به‌جهان پرتاب شده است. مجعولیت همان پرتاب شدن است. یکی در تهران در خانودهٔ طبقه متوسط به‌دنیا می‌آید، دیگری در شرایط دیگر و در جای دیگر، به‌عبارت دیگر گذشتهٔ آدمی مجعولیت اوست، زیرا این گذشته مجموعه‌ای از امور واقع است که آدمی دیگر توان تغییر آنها را ندارد. از نظر هایدگر مجعولیت مجموعهٔ تمامی داده‌هایی است که فرد در هست بودن یا اگزیستنس خود با آن روبروست و ناگزیر است که به‌آن داده‌ها واکنش نشان دهد. اگزیستنسِ فرد او را وامی‌دارد که این داده‌ها را سبک سنگین کند و موضعی در برابر آن اتخاذ نماید. آدمی می‌تواند منش طبقه‌ای را که در آن متولد شده و پرورش یافته است انکار کند و حتی بر آن عصیان کند. مجعولیت آدمی تغییرناپذیر است اما بینش فرد در مورد این مجعولیت مقید به‌چیزی نیست.

ج) سقوط یا هبوط ــ گفتیم که اگزیستنس یا امکان، یکی از ساختهای وجودی

دازاین است. اگر دازاین نتواند این امکان را تشخیص دهد سقوط خواهد کرد. از نظر هایدگر سقوط سومین ساخت وجودی دازاین است. سقوط گرایش دازاین به‌فراموش کردنِ هست بودن یا اگزیستنس خود است. آدمی اغلب از رویارو شدن با امکانات و هست بودن سر باز می‌زند و تن به‌وسوسهٔ سقوط می‌دهد، و آن چنان با مسائل حقیر و وظایف پیش پاافتادهٔ زندگی روزمره دلمشغول می‌شود که تأمل بر هست بودن خود را فراموش می‌کند. فراموشی هست بودن، و سقوط، اساس زندگی نااصیلی است که هایدگر معتقد است فراروی انسان قرار دارد. اما بنا به‌دلایلی که خواهیم گفت هایدگر به‌رغم آنکه سقوط را یکی از ساختهای پیشین دازاین می‌داند، یعنی امکانی که همهٔ انسانها در همهٔ ازمنه با آن روبرو هستند در دورهٔ دوّم فعالیت فکری خویش بر آن می‌شود که عصر مدرن عصر سقوط است و انسان مدرن انسان سقوط کرده‌ای است.

بینش بدوی آدمی به‌جهان نه اصیل است و نه نااصیل. هایدگر این بینش را «روزمرگی بدوی- تمایزنیافته» می‌نامد. آدمی در این نوع روزمرگی، دازاینی محصور در جهان ابزارهاست و مجالی برای تفکر و تأمل ندارد و از هستی پرسش نمی‌کند و امکانات خود را مورد بررسی قرار نمی‌دهد و به‌عنوان فردی واحد و خاص به‌خود نمی‌نگرد بلکه خود را عضوی از عامهٔ مردم می‌پندارد. آدمی را در این مرحله باید با مقولهٔ «بودن-با»[1] تعریف کرد زیرا هر انسانی تجلی انسان میانمایه است.

بنیانِ «تحلیل مقدماتی دازاین» بر روزمرگی استوار است و انسان در این تحلیل «کسان»[2] نامیده می‌شود، زیرا هنوز انسانی اصیل نیست، متذکر شدیم که هایدگر، بودن-در-جهان را در آغاز با توجه به‌کلیت ابزارها تعریف کرد. «کسان» به‌این جهان روزمرهٔ عملی تعلق دارند که جهان ابزارها و مشاغل است. آدمیان در بیشتر ایام زندگی خود دازاینی هستند که در این روزمرگی زندگی می‌کنند و وظایف خود را در آن انجام می‌دهند.

آنچه از حیث نظری اهمیت دارد، فقط رابطهٔ دازاین با ابزار نیست، بلکه این است که چون آدمی در زندگی روزمره فقط استفاده کنندهٔ ابزار است نتواند به‌تأمل در خود بپردازد و به‌نوعی خودآگاهی دست یابد. مسئلهٔ خودآگاهی مسئله‌ای است که

1. Being-with
2. the «they»

هگل بیش از هر فیلسوف دیگری بر آن تأکید کرد (و مفسران آن‌را کلید ورود به‌بحث مدرنیته به‌شمار می‌آورند.) وی در بحث خود دربارهٔ دیالکتیک خدایان و بنده به‌این نتیجهٔ بسیار مهم رسید که خودآگاهی فقط در کنش متقابل و تعامل با خودآگاهی دیگری حاصل می‌شود. هایدگر همان‌گونه که دیدیم شروع بحث از آگاهی را مردود انگاشت و مقولهٔ دازاین او به‌سبب احتراز از این امر جعل شد. اما نظر هایدگر در مورد کنش متقابل دازاین با دازاینهای دیگر یادآور بحث‌های جرج هربرت مید و پراگماتیستهای آمریکایی است. برای ورود به‌این بحث باید نخست آرای او در مورد رابطهٔ دازاینها با یکدیگر را شرح دهیم. هایدگر اعتقاد دارد روبرویی دازاین با دازاین دیگر مثل رویارویی دازاین با جهان ابزارهاست. دازاین در بدو امر هرگز با دازاین دیگر همچون موجودی آگاه روبرو نمی‌شود بلکه او را به‌خدمت می‌گیرد یا به‌خدمت او درمی‌آید. از این امر نباید نتیجه گرفت که دازاین، دازاینهای دیگر را ابزارِ صِرف می‌پندارد. هایدگر رویارویی دازاینها را «مراوده»[1] نام می‌گذارد. اعمال خنثایی مثل پرسیدن و تقاضا کردن و اعمال منفیی مثل بی‌اعتنا بودن و ترک کردن و بی‌محلی کردن و اعمال مثبتی مثل فرمان دادن همگی «مراوده» هستند. آدمی می‌تواند به‌توصیهٔ کانت گوش کند و با دیگری رابطه‌ای «اصیل» برقرار کند و او را هدف بپندارد و نه‌ابزار و یا از مارکی دوساد تبعیت کند و دیگری را تسلیم خود سازد. همهٔ این روابط «بودن‌ـبا‌ـدیگران»[2] نام دارد که ساختی از ساختهای وجودی دازاین به‌شمار می‌رود. معنای این امر آن نیست که ما در جهانی زندگی می‌کنیم که دیگران نیز به‌شکل تجربی در آن وجود دارند.

«'بودن‌ـبا' یکی از خصوصیات اگزیستانسیالی دازاین است حتی هنگامی که عملاً هیچ‌کس در دسترس نباشد... حتی تنها‌ـبودنِ دازاین، با‌ـدیگران‌ـدر‌ـجهان‌ـبودن است» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۱۵۶).

هایدگر معتقد است که بینش ما دربارهٔ خودمان به‌بینش ما دربارهٔ با‌ـدیگران‌ـدر‌ـجهان‌ـبودن وابسته است و بنابراین باید این استدلال قدیمی را منسوخ اعلام کرد که ما نخست خود و سپس دیگران را در قیاس با خود می‌شناسیم. اکنون می‌توانیم بپرسیم که خصوصیت دازاین از آنجا که دازاین «با‌ـدیگران‌ـبودن»

1. solicitude   2. Being–with–others

است، چیست؟ پاسخ هایدگر این است که دازاین از دیگران جدایی‌ناپذیر است زیرا دازاین در روزمرگی خویش «غافل از خود» است. هویت دازاین با هویت دیگران چنان ادغام می‌شود که جدایی‌ناپذیرند، برای اینکه بدانیم دازاین «کیست» باید بپرسیم دیگران «کیستند»؟

هایدگر می‌گوید:

«آنان عبارتند از اعمالی که انجام می‌دهند» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۱۶۳). منظور هایدگر آن است که هویت دازاین متشکل از نقش‌های اجتماعی اوست. آدمی معلم و راننده و دانشجوست، وی درست مثل جامعه‌شناسان مکتب کنش متقابل نمادی اعتقاد دارد که این نقش‌ها را فقط به‌شکل جمعی یعنی با توجه به‌رابطهٔ فرد با افراد دیگر می‌توان معین ساخت. فرد قادر نیست بدون اجتماع نقشی به‌عهده گیرد. گفته‌ایم که دازاین خصوصیتی به‌نام اگزیستنس یا امکانات دارد. در جهان روزمره دازاین گزینش از میان این امکانات و یا تحقق آن‌را به‌عهد: «عامهٔ مردم» می‌گذارد و بدین‌سان مسؤولیت را از دوش خود برمی‌دارد و به‌دیگران تعلق پیدا می‌کند و قدرت آنان را بسط و گسترش می‌دهد. بنابراین آدمی را نمی‌توان «خودی متکی به‌خود» دانست بلکه خودی است که جزوی از عامهٔ مردم است.

هایدگر می‌گوید که این دیگران آدمیان خاصی نیستند. «دیگران نه این هستند نه آن» و نه جمع آنان، بلکه «کَسانِ» خنثی هستند. (همانجا). معیار دازاین برای سنجش خویش هنگامی که در میان کسان گم می‌شود، معیاری است که دیگران آن‌را وضع کرده‌اند. او بنا به‌معیار همگانی، شکست یا موفقیت خود را می‌سنجد.

«کسان» دازاین را به‌میانمایگی می‌رانند. اعضای مکتب فرانکفورت و به‌طور کلی جامعه‌شناسانی که در شاخهٔ جامعه‌شناسی فرهنگی کار می‌کنند با تمسک به‌معنایی که مشابه معانی هایدگر است از «صنعت فرهنگسازی» و «جامعهٔ توده‌ای» انتقاد می‌کنند. جامعه‌شناسی سیاسی هنگام تحلیل رفتار سیاسی «توده‌ها» با اتکا به‌معنایی مشابه است که سرشت جنبش‌های اجتماعی را مشخص می‌سازد. دازاین به‌عنوان کسان شانه‌های خود را از زیر بار مسؤولیت خالی می‌کند و به‌این دلخوش است که با معیاری که به‌ظاهر خود ساخته است اما دیگران حقیقت آن‌را نشان داده‌اند، سنجیده شود. کسان زندگی در این جهانِ ساده را برمی‌گزینند زیرا «هر کسی

دیگری است و هیچ‌کس خودش نیست» کسان زندگی را بر دازاین راحت می‌کنند زیرا دازاین را به‌این گمان درمی‌افکنند که جایگاه استواری دارد، هایدگر می‌گوید که وسوسهٔ دازاین به‌حل شدن در کسان، نشان سقوط و پایهٔ خود یا نفس نااصیل است.

فصلی که هایدگر در آن به‌بحث دربارهٔ «فهم» و «تفسیر» می‌پردازد «بودن-در» نام دارد. این بحث هایدگر برای تحول هرمنوتیک دارای اهمیت است، و ما به‌همین سبب به‌شرح آن می‌پردازیم.

بودن-در[1]-ما تاکنون تفسیر هایدگر از دازاین به‌عنوان بودن-در-جهان را توضیح دادیم. اکنون به‌شرح آنچه می‌پردازیم که هایدگر از آن به‌عنوان بودن-در یاد می‌کند و منظور وی آن است که آدمیان هرگز به‌طور مستقیم در جهان نیستند بلکه همواره در موقعیتی خاص در جهان هستند. و فهم آنها از خود از رهگذر این موقعیت‌ها فراهم می‌آید. هایدگر این فصل را به‌دو جزو تقسیم کرده است. نام بخش اول «بر ساختن استعلایی» «آنجا»[2] نام دارد و در آن هایدگر اساساً از سه بُعد، بودن-در را بررسی می‌کند.

۱ــ «حالت ذهنی»[3]. ۲ــ فهم. ۳ــ سقوط.

هایدگر در بخش اولِ فصل پنجم «حالت ذهنی» و «فهم» را مورد بحث قرار می‌دهد و در بخش دوّم که آن‌را «وجود روزمرهٔ 'آنجا' و هبوط دازاین» نام گذاشته است از گپ زدن و کنجکاوی و ابهام و هبوط و پرتاب شدن سخن به‌میان می‌آورد. ما چندان به‌بُعد اول و سوم نمی‌پردازیم. اما از آنجا که تذکری چند در مورد «حالت ذهنی» می‌تواند به‌تفسیر و «فهم» از دیدگاه هایدگر کمک کند، شرح موجزی از آن به‌دست می‌دهیم. اهمیت این امر از آنجا ناشی می‌شود که هایدگر بر خلاف استاد خود هوسرل و یا هرمنوتیک روشمند دیلتای، تأکید می‌کند که هیچ فهم و تفسیری

---

1. being-in

۲. دربارهٔ واژهٔ «آنجا» بهتر است توضیح اندکی بدهیم: کلمهٔ دازاین در آلمانی به‌معنای «آنجا-بود» است. و اگر مراد از Dasein بودن-در-جهان باشد، تحقیق در آنجا از نظر هایدگر دارای اهمیت است اما مراد از آنجا نوعی فاصلهٔ مکانی نیست زیرا هایدگر از قبل جدایی ذهن و عین را رد کرده است بلکه مراد از آنجا جریان آگاهی یافتن دازاین است.

3. state of mind

بدون داشتن پیش‌فرض و پیش‌داوری ممکن نیست و حالت ذهنی، پیش‌شرط هر نوع رویارویی با دیگران است.

منظور هایدگر از «حالت ذهنی» انفعالات مختلف ذهنی نیست که روانشناسی به‌مطالعهٔ آن می‌پردازد. هایدگر خود می‌گوید «آنچه را ما به‌طور انتولوژیک از 'حالت ذهنی' [«چگونه‌ـبودن»] مراد می‌کنیم به‌طور اُنتیک کاملاً با آن آشنا هستیم و روزانه به‌آن برخورد می‌کنیم و منظور از آن، حالات[1] ما هستند.» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۱۷۲). مثالهای حالات ذهنی عبارتند از ترس و شادمانی و خرسندی و اندوه و جز آن. هایدگر در وجود و زمان بحث خود را از حالات فردی شروع می‌کند اما در آثار بعدی خود از حالات فرهنگی نیز سخن به‌میان می‌آورد. فی‌المثل رمانتیسم نوعی حالت فرهنگی است یا وضعیت انقلابی نوعی حال و هواست یا وضعیت ترس و وحشت عمومی نوعی حالت جمعی است. هایدگر معتقد است که حالت بنیادی شروع فلسفه ورزیدن در یونان مبتنی بر «حیرت» است (رک. هایدگر ۱۹۴۹، مقالات هولدرلین).

انسان در هر حالتی که باشد (شاد و کسل و غمگین و آرام) همواره به‌نوعی با جهان «همنوا»[2] می‌گردد. این حالات، نقطهٔ آغازینِ انکشافی هستند که در جریان آن دازاین از وجود خود به‌عنوان «آنجا» آگاه می‌شود. این حالات موقعیتی را که ما در آن قرار داریم آشکار می‌سازند. این نوع معرفت غیر نظری به‌آدمی این امر را آشکار می‌کند که آدمی صرفاً هست. در این حالت اینکه انسان از کجا آمده است و به کجا می‌رود، برداشتی است که در نوعی ابهام باقی می‌ماند و خود دازاین هیچ‌گاه قادر به‌پاسخ‌گویی آن نیست اما این امر را آشکار می‌کند که انسان به‌زندگی پرتاب شده است و به‌این یا آن موقعیت درافتاده است. اگر حالات به‌طور کلی فعلیت انسان را به‌او نشان می‌دهند، فهم، درِ امکان را به‌روی او باز می‌کند.

فهم ـ تحلیل هایدگر از فهم[3] اهمیت بسیاری برای تحول بعدی هرمنوتیک

1. moods 2. attuned

۳. تعداد صفحاتی که هایدگر به‌تشریح فهم و تفسیر در وجود و زمان اختصاص داده است اندک است، اما اگر گفته وی را بپذیریم که وجود و زمان، تفسیر پرسش وجود است باید به‌اهمیت این بخش اذعان کنیم.

به‌همراه داشت. تفسیر او به‌برداشت معرفت‌شناسانه از هرمنوتیک شلایر ماخر و دیلتای ضربه‌ای جدی وارد کرد و به‌قول برخی از فلاسفه به‌جنبش نوکانتی که اساساً در حوزهٔ معرفت‌شناسی تلاش می‌کردند، پایان داد (رک. ریکور ۱۹۷۸، صص ۱۵۶ـ۱۵۱). از آنجاکه هایدگر تبیین را نیز یکی از مشتقات فهم متصور شد، راه را بر هر نوع عینی‌گرایی بست. قبل از آنکه وارد بحث اصلی شویم، بهتر است مقایسه‌ای را که دریفوس میان اجزای تفسیر از نظر هایدگر با آرای تاماس کوون به‌عمل آورده است متذکر شویم تا ورود به‌مطلب ساده‌تر شود، در واقع تصویری که تاماس کوون از قالب تعلیمی[1] به‌دست می‌دهد بسیار شبیه آرای هایدگر دربارهٔ پیش‌داشت[2] است و مراد از آن نوعی اصول نظری و فنی مشترک است که به‌طور ضمنی راهنمای عمل کار تحقیقاتی کاربردی است. با این حساب علمای علوم طبیعی باید دارای نوعی پیش‌ـبینی[3] یا برنامهٔ تحقیقاتی باشند که راهنمای آنها باشد و همچنین آنان باید دارای نوعی پیش‌ـدرک[4] یا فرضیات خاص باشند که باید در تصدیق یا ابطال آن بکوشند زیرا بدون آن، داده‌های علمی به‌کار نخواهند آمد (دریفوس ۱۹۹۱، ص ۲۰۲).

نخستین امری که هایدگر در مورد فهم بر آن پافشاری می‌کند این است که فهم امری شناختی[5] نیست، هایدگر می‌نویسد:

«منظور ما از 'فهم'، اگزیستانسیالی بنیادی است که نه نوعی مشخص از شناخت است که بتوان از تبیین و ادراک جدایش کرد و نه نوعی از شناخت که بتواند امری را به‌شکل منظم و مضمونی درک کند.» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۳۸۵).

«هنگامی که ما به‌شکل اُنتیک سخن می‌گوییم اصطلاح 'فهمیدن چیزی' را زمانی به‌کار می‌بریم که منظورمان 'از پس چیزی بر آمدن' و 'مهارت داشتن' و 'شایستگی انجام کاری را داشتن' باشد.» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۱۸۳).

«هنگامی که در زبان آلمانی می‌گوییم کسی می‌تواند چیزی را بفهمد = verstehen [معنای تحت‌اللفظی آن این است: اِشراف داشتن، مدیریت کردن، اداره کردن، احاطه داشتن] منظورمان آن است که او Versteht sich darauf [می‌فهمد

---

1. disciplinary matrix
2. fore-having
3. fore-sight
4. fore-conception
5. cognitive

چون ماهر و متخصص است، آن‌را بلد است]. منظور ما از واژهٔ 'فهم'... در واقع ارجاع به‌همین معنایی است که در زبان معمولی دارد» (هایدگر ۱۹۸۲، ص ۲۷۶). (این سه نقل قول از کتاب دریفوس برگرفته شده‌اند).

از نظر هایدگر این نوع بلد بودن که نوعی برخورد ماهرانه است مهمتر از تمایزی است که میان تفکر و عمل وجود دارد؛ و «شرط امکان هر نوع نگرشی است اعم از آنکه عملی باشد یا شناختی» (هایدگر ۱۹۸۲، ص ۲۷۶). فهم از دو جهت دارای اهمیت است نخست آنکه اگزیستانسیالی است که مشخص می‌سازد چگونه دازاین از امکانات خود با خبر می‌شود و دوّم آنکه مبنای تفسیر است.

هایدگر ادعا می‌کند که فهم، اگزیستانسیال است به‌عبارت دیگر پیشینی است و روش وجودی دازاین را آشکار می‌سازد. فهم را نباید به‌قوهٔ شناختی آدمی مربوط ساخت. فهم، ساخت وجودی دازاین را آشکار می‌سازد و از رهگذر این وضوح و آشکارشدگی است که دازاین از قوهٔ شناختی خود بهره می‌برد. همان‌طور که از نقل قولهای نخست پیداست فهم بدان سبب به‌قوهٔ شناخت آدمی وضوح می‌بخشد که او را «قادر» و «توانا» می‌سازد. اصطلاح خاصی که هایدگر در این مورد به‌کار می‌برد قوهٔ بودن[1] است. معنای این عبارت آن است که من نه‌فقط هستم بلکه توانایی و قوهٔ من برای وجود داشتن جزوی از وجه وجود داشتن من است. اشیا وجود دارند اما توانایی وجود داشتن ندارند. تأمل در توانایی یعنی شناختن امکاناتی که درِ آنها به‌روی دازاین باز است. اما نکته‌ای که هایدگر آن‌را تصریح می‌کند این است که من توانایی‌هایم را می‌شناسم چون من این توانایی‌ها را دارم. بنابراین بی‌مورد است که تصور کنیم نخست ذهن شناسنده‌ای وجود دارد که به‌طور تجریدی امکانات را بررسی می‌کند و سپس در پی تحقق آنها برمی‌آید.

هایدگر کارکرد فهم را «طرح افکندن»[2] یا «به‌ـسببِ‌ـآن‌ـکه[3] می‌نامد، هایدگر می‌پرسد 'چرا' فهم... به‌امکانات مربوط است؟ پاسخ این است، به‌این سبب که فهم دارای ساخت اگزیستانسیالی است که ما آن‌را 'طرح افکندن' می‌نامیم.» (هایدگر ۱۹۶۲، صص ۱۸۵ـ۱۸۴).

---

1. Seinkönen = potentiality-for-Being
2. projection
3. for-the-sake-of-which

برای روشن شدن این نکته باید به‌تحلیل هایدگر از «جهان» بازگردیم، زیرا بنیانِ مفهوم «طرح افکندن» («به-سبب-آن-که») را هایدگر در ذیلِ مقولهٔ اگزیستانسیالیِ «دم دستی» آشکار کرده است. هایدگر گفت که آگاهیِ بلاواسطه از رابطهٔ دازاین با جهان همان «دم دستی» بودن است و منظورش آن بود که دازاین جهان را جهانی می‌داند که باید از آن استفاده کند یعنی جهان به‌سبب دازاین، جهان است. فی‌المثل اگر من به‌دستگیرهٔ در، در جریان فعالیت و طرح خود که همان باز کردن در باشد، توجه کنم در واقع آن دستگیره را به‌چیزی بدل کرده‌ام که در خدمت من است. دستگیرهٔ در فقط بر اساس طرح من که باز کردن در است دارای معنا می‌شود، پس جهان دارای معناست چون در خدمت طرحها و برنامه‌ها و امکانات من است. حتی «فرادستی بودن» نیز جهان را در خدمت من قرار می‌دهد منتهی این‌بار در خدمت افزایش معرفت علمی من.

اگر تعریف هایدگر از جهان را بپذیریم باید قبول کنیم که جهان خود را به‌عنوان انبوهی از اشیا منفک از هم و ساده و بی‌اعتناً به‌ما نمی‌نمایاند بلکه جهان امکاناتی است که درِ آن به‌روی ما باز است. به‌زبان فلسفهٔ سنتی اگرچه جهان فعلیت است اما امکان نیز هست. هایدگر ادعای مهمی دربارهٔ طرح افکندن می‌کند. وی می‌نویسد: «طرح افکندن به‌معنای پرداختن به‌نقشه‌ای که از قبل کشیده شده است نیست... برعکس هر دازاینی به‌عنوان دازاین از قبل خود را طرح افکنده است و تا آنجا که دازاین است در حال طرح افکندن باقی خواهد ماند» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۱۸۵). چگونه دازاین خود را از قبل طرح افکنده است؟ آیا طرح افکندن نباید نقطهٔ آغازی داشته باشد؟ پاسخ هایدگر این است که بدیهی است که هر ارگانیسم انسانیی باید به‌شکل تجربی از نقطه‌ای شروع به‌رویت امکانات بنماید و در این مورد بر خلاف حیوانات است که نوعی سائقه آنها را به‌طرف رویارویی با امکانات می‌کشاند. کودک باید نخست از طریق تقلید، هنجارها و کنش‌ها را بیاموزد و آنقدر تجربه کسب کند تا بتواند توانایی انجام به-سبب-آن-که را پیدا کند، کل ساختار دازاین یک‌باره بر کودک نازل نمی‌شود، اما دازاین از قبل طرح افکنده شده است زیرا اگر نمی‌شد کودک چنین تجاربی را آغاز نمی‌کرد و قوهٔ کشف و درک تجارب را نمی‌داشت.

به‌نظر هایدگر نمی‌توان توصیفی تکوینی از تحول دازاین به‌دست داد هرچند

می‌توان توصیفی تکوینی از کسب تجارب ارگانیسم انسانی را فراهم ساخت. گفته‌های هایدگر شباهت فراوانی به‌آرای ژان پیاژه دارد. اگرچه پیاژه مراحل تحول‌شناختی کودک را به‌شکل تجربی پی می‌گیرد، اما از نظر او هر مرحله دارای ساختی است که از قبل برنامه‌ریزی شده است. کودک در هر مرحله امکان کسب تجاربی را دارد که ساخت آن مرحله به‌او رخصت کسب آن تجارب را می‌دهد. هرچند هایدگر در مورد مراحل تجربی روند فراگیری سخنی نگفته است اما برداشت وی از طرح افکنی دازاین شباهت بسیاری با ساخت ژان پیاژه دارد.

می‌توان آرای هایدگر در مورد فهم را بدین‌سان خلاصه کرد: الف) قوه‌های شناختی فهم مبتنی بر جنبه‌ها و ابعاد اگزیستانسیال آن است و از آن مشتق می‌شود. ب) فهم از طریق طرح افکندنِ امکانات عمل می‌کند. ج) آدمی از آنجا به‌فکر امکانات می‌افتد که امکانات را دارد. د) امکانات دازاین بر فعلیت او تقدم دارد. هـ) اندیشه بر وجود مقدم نیست.

ادعای بعدی هایدگر آن است که اگزیستانسیالهای ساختِ «آنجا» هم‌ـ آغازند[1] معنای این عبارت آن است که دازاین به‌دو شیوه خود را در جهان می‌یابد: شیوهٔ نخست آنکه از طریق «حالت ذهنی» یعنی همان اگزیستانسیالی که مجعولیت خود را بر او آشکار می‌سازد از داده بودن جهان و پرتاب‌شدگی خود مطلع می‌شود و شیوهٔ دوّم آنکه از طریق فهم، یعنی وجهی که هست بودنِ خود را بر او آشکار می‌سازد از امکانات خود با خبر می‌گردد. این امکانات همواره امکانات خود دازاین هستند بنابراین معنای اگزیستانسیالِ امکان، مقدم بر معنای شناختی آن است. اما حرف هایدگر این است که آگاهی دازاین از مجعولیت به‌واسطهٔ «حالت ذهنی» و آگاهی او از اگزیستنس به‌واسطهٔ فهم، هم‌ـ آغازند، و یکی بر دیگری تقدم ندارد.

هایدگر سپس به‌پرسشی دیگر می‌پردازد و آن این است که فهم از حیثِ شناختی چگونه عمل می‌کند، زیرا بر آن است که بررسی بنیاد اگزیستانسیالِ فهم به‌منزلهٔ فرا افکندنِ امکانات نمی‌تواند کل جریان فهمیدن را توضیح دهد. پاسخ او به‌این پرسش توصیف فهم به‌عنوان تفسیر[2] است.

1. equiprimordial 2. understanding as interpretation

فهم به‌عنوان تفسیر ـ یکی از نخستین نکاتی که هایدگر در این مورد متذکر می‌شود آن است که نباید عملکرد «تفسیری» فهم را امری جدای از فهم متصور شد، امری که فهم در شرایطی خاص به‌انجام آن دست می‌زند (هایدگر، ص ۱۸۵). تحلیلی که هایدگر از فهم و «تفسیر» می‌کند از قاعدهٔ همیشگی تفسیر او از ساخت‌های اگزیستانسیال دازاین تبعیت می‌کند و نشانی دیگر از روش اوست. اساساً تحلیل اگزیستانسیالی از آنجا ممکن می‌گردد که دازاین از اگزیستنس خود آگاه می‌گردد و هستی‌شناسی بنیادین مبتنی است بر پرسش هرمنوتیکی از وجوه بودن. این امر در مورد تحلیل فهم و تفسیر نیز صادق است. هایدگر بررسی خود را از چگونگی آگاه شدن ما از امکانات و سپس انطباق این دانسته‌ها به‌وجود آغاز نمی‌کند (یعنی کاری که کانت انجام داد)، بلکه بررسی خود را از آنجا آغاز می‌کند که چگونه امکانات، خود را آشکار می‌سازند و سپس می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه این شیوه‌های بودن در قالب معانی متجلی می‌شوند. به‌عبارت دیگر وی بر آن است که وجود آدمی مقدم بر آگاهی اوست، به‌همین سبب است که در وجود و زمان، هایدگر بعد از بررسی امکانات وجودی، به‌بررسی «تفسیر» اقدام می‌کند.

بنابراین اصطلاح «تفسیر» ناظر بر آن بُعدی از فهم است که آنچه را ما از قبل بوده‌ایم روشنایی و وضوح می‌بخشد و از استتار و گنگی خارج می‌سازد و علت آن هم این فرض ساده است که ما وجود داشته‌ایم.

هایدگر تفسیر را این‌گونه تعریف می‌کند: «تفسیر، حل کردن[1] امکاناتی است که فهم طرح افکنده است.» (هایدگر ۱۹۶۲، صص ۱۸۹ـ۱۸۸). گفتهٔ هایدگر به‌این معناست که عملکرد فهم وضوح بخشیدن و روشن کردن هر آن چیزی است که در حیطهٔ آگاهی آدمی وجود دارد. آدمی معمولاً زمانی دست به‌تفسیر می‌زند که از قبل آنچه را می‌خواهد تفسیر کند در اختیار داشته باشد. هایدگر آنچهِ را ما در اختیار داریم قبلاً تذکر داده و نامش را جهان گذاشته است. بنابراین آنچه باید تفسیر شود جهان است.

پیش‌فرض تفسیر، فهم مشترکی است که هایدگر نام آن‌را پیش ـ ساختِ تفسیر می‌گذارد که خود به‌سه ساخت تقسیم می‌شود.

---

1. working-out

الف) تمامی تفاسیر با پیش-داشت که بعدها شوتز نام آن‌را پس‌زمینهٔ بدیهی[1] گذاشت آغاز می‌شود. هایدگر می‌نویسد: «در هر موردی... تفسیر مبتنی است بر چیزی که ما از قبل در اختیار داشته‌ایم. تفسیر که همان تلایم فهم[2] است... در کلیتی دخیل می‌گردد که از قبل فهمیده شده است.» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۱۹۱). این پیش‌زمینه از قبل بر قلمرو مورد نظر مسلط است و از قبل شیوه‌های ممکن پرسشگری را معین می‌سازد.

ب) تمامی تفاسیر نیازمند پیش‌بینی هستند و ما برای تفسیر کردن نیازمندیم که چگونگی ورود به‌مسئله را مشخص کنیم و منظری در دست داشته باشیم که به کمک آن به کار تفسیر بپردازیم. هایدگر می‌نویسد: «[ما نیازمند] نقطه‌نظری هستیم که آنچه را فهمیده‌ایم و قرار است آن‌را تفسیر کنیم، ثبات بخشد. هر تفسیری مبتنی است بر چیزی که پیشاپیش آن‌را می‌بینیم و نام آن پیش-بینی است.» (هایدگر، همانجا).

ج) تمامی تفاسیر نیازمند پیش-درک‌اند. از نظر هایدگر مفسر از قبل انتظاراتی در مورد نتیجه‌ای که می‌خواهد به‌آن برسد دارد این انتظارات پیش-درک اویند. وی می‌نویسد: «در تفسیر از قبل باید شیوهٔ درک آنچه را باید درک نمود... معین کرد، آیا هدف، درک تمامی مطلب است یا بخشی از آن. بنابراین تفسیر مبتنی است بر آنچه ما از پیش درک نموده‌ایم.» (هایدگر، همانجا).

گفته‌های هایدگر دربارهٔ پیش-ساختهای تفسیر، راه حل وجودی اوست به‌مسئلهٔ قدیمی دور هرمنوتیکی، از نظر هایدگر تفسیر با اتکای به‌پیش‌زمینه رخ می‌دهد به‌عبارت دیگر این پیش‌زمینه، پیش‌فرض ناگزیر هر نوع تفسیری است. این پیش‌زمینه از نخست معین می‌سازد که چه پرسش‌هایی باید پرسیده شود و چه تفسیری، تفسیری رضایت‌بخش است، اما این پیش‌زمینه را کاملاً نمی‌توان آشکارا ساخت و مورد چندوچون قرار داد. حاصل کار هایدگر آن است که تفاسیر ضرورتاً دُوری هستند. هایدگر کاملاً به‌این نکته آگاه است و می‌نویسد:

«اگر ما این دور را دور باطل بیانگاریم و بخواهیم از آن اجتناب کنیم و یا حتی آن‌را نوعی نقص اجتناب‌ناپذیر متصور شویم، به‌طور کلی فهم را بد فهمیده‌ایم.» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۱۹۴).

---

1. taken-for-granted background
2. appropriation of understanding

هایدگر برای حل مسئله معتقد است که «آنچه مهم است این است که از دور خارج نشویم بلکه به‌شیوه‌ای صحیح وارد آن شویم.» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۱۹۵).

هایدگر شیوهٔ ورود صحیح به‌دور را با مقولهٔ «آغازین»[1] توضیح می‌دهد و به‌دو معنا از آن صحبت می‌کند.

الف) گواه آغازین[2]: مراد هایدگر از این مضمون مستقیم‌ترین نوع برخورد ما با اشیا است. ما زمانی می‌فهمیم چکش چیست که خود چکش بزنیم. گواه آغازین در واقع نسخهٔ هایدگری شعار مشهور هوسرل «به‌سوی خود اشیا» است. هایدگر بر آن است که ما باید از به‌کار بردن مفاهیم عامیانه و روزمره و حتی فلسفی اجتناب کنیم تا بتوانیم به‌اشیا و امور و متون رخصت دهیم که خود را به‌ما بنمایانند. وی می‌نویسد: «نخستین و آخرین و مهمترین وظیفهٔ ما آن است که اجازه ندهیم پیش-داشت و پیش-بینی و پیش-درکِ ما را اوهام و یا برداشتهای عامیانه به‌ما عرضه کنند. ما باید شیوهٔ علمی را با انطباق دادن پیش‌ساختها با خود اشیا قوت بخشیم.» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۱۹۵).

ب) تفسیر آغازین[3]: مراد هایدگر آن است که تفسیری آغازین است که کاملتر و منسجم‌تر از سایر تفاسیر باشد. دست آخر باید گفت که از نظر هایدگر معنا در نوعی واقعیت ذهنی (هوسرل-هرش[4]) نهفته نیست بلکه معنا برخاسته از شکلی از زندگی است.

آرای هایدگر همان‌طور که قبلاً متذکر شدیم در تحول بعدی هرمنوتیک سخت مؤثر افتاد. از نظر هانس-گئورگ گادامر مفهوم «پیش-ساخت فهم» که وی از آن به‌تعصب یا پیش‌داوری[5] یاد می‌کند مهمترین مقولهٔ هرمنوتیک است. گادامر با استفاده از این مقولهٔ هایدگری به‌کل سنت عینی‌گرایی حمله کرد، سنتی که گمان می‌کرد علم بری از هر نوع پیش‌داوری است. توضیح این امر خود کتابی جداگانه می‌طلبد و تا آنجا که به‌کار ما مربوط می‌شود در بخش مربوط به‌هابرماس در قسمت مناقشهٔ میان گادامر و هابرماس به‌آن اشاره کرده‌ایم. همان‌گونه که هابرماس

---

1. primordial
2. primordial evidence
3. primordial interpretation
4. E. D. Hirsch
5. prejudice

نشان داده است نتیجهٔ این نوع هرمنوتیک می‌تواند به‌نادیده گرفتن ایدئولوژی و ارتباط مخدوش و ادامهٔ سلطه کمک کند. مابعد مدرنیسم شکل بازیگوشانهٔ همین نوع هرمنوتیک است که از هر نوع داوری عینی گریزان است.

دازاین و زمانمندی[1] ـ ما تاکنون از وجود آدمی یا دازاین سخن گفته‌ایم اما از زمان حرف چندانی نزده‌ایم. این مقوله نزد هایدگر بسیار مهم است و مکمل بحث‌های او دربارهٔ دازاین است. هایدگر بر آن است که بعد از اتمام این دو بحث است که می‌توان بحث دربارهٔ وجود را آغاز کرد.

از نظر هایدگر دازاین همان زمانمندی است، زمان به‌جز برای دازاین وجود ندارد و عکس آن نیز صادق است، دازاینی وجود نخواهد داشت مگر اینکه زمان باشد. شاید اگر نظریهٔ هایدگر دربارهٔ زمان را با واژگان کانت بیان کنیم موضوع روشنتر شود، از نظر هایدگر زمان شرط پیشینی بودن‌ـدرـجهان است. زمان جدا از آگاهی انسانی یا دازاین وجود ندارد و تمام زمانهای «عینی» بر این «شرط ذهنی» استوارند، اما هایدگر یقیناً نباید با کلمات ذهنی و عینی که ما لاجرم به‌تبعیت از کانت استفاده کردیم موافق باشد. زیرا تفکیک میان ذهن و عین درست همان چیزی است که هایدگر با آن مخالف است و به‌همین سبب مقولهٔ دازاین را جعل کرده است. اما هایدگر اساس حرف کانت را می‌پذیرد و با کلام خود می‌گوید که دازاین و زمانمندی از حیث انتولوژیک به‌هم متکی‌اند.

هایدگر زمان و مکان را در یک سطح قرار نمی‌دهد. مکان یکی از اگزیستانسیالهای دازاین است اما زمانمندی همان دازاین است. به‌همین سبب تمامی مقولاتی که ما تا به‌حال از آنها بحث کرده‌ایم باید از نو به‌عنوان مقولاتی زمانی تفسیر شوند. اگر دازاین را «موجودی» بدانیم که «پرسش از وجود خود در وجودش مندرج است» با توجه به‌آنچه دربارهٔ زمان گفته‌ایم باید به‌این نتیجه برسیم که دازاین بودن‌ـدرـزمان است. هایدگر می‌گوید که زمان را از سه جهت می‌توان ملاحظه کرد نخست زمان به‌عنوان وحدت وجود. دوّم زمان به‌عنوان افق فهم و سوم زمان به‌عنوان آنچه فهم وجود را میسر می‌سازد.

---

1. temporality

اکنون همان‌طور که گفتیم باید مقولاتی را که توضیح داده‌ایم به‌عنوان مقولاتی زمانی از نو تفسیر کنیم. قبلاً گفتیم که مبالات وحدت هست بودن و مجعولیت و سقوط است. اکنون درمی‌یابیم که هر یک از این سه ساختِ دازاین با ساختی زمانمند برابر است. اگزیستنس با آینده برابر است زیرا امکاناتی است که تحقق آن در آینده میسر است. مجعولیت با گذشته برابر است. سقوط با زمان حال برابر است زیرا که دلمشغولی با مسائل روزمرهٔ آدمی است. اصیل بودن و نااصیل بودن نیز باید در پرتو زمانمندی تفسیر شوند. اصیل بودن، گذشته و آینده را در حال وحدت می‌بخشد اما نااصیل بودن غرقه شدن در زمان حال است. هایدگر معتقد است که برداشت «ریشه‌ای»[1] یا آغازین از زمان برداشتی اصیل است که برداشت نااصیل روزمره از زمان بر آن استوار است. برداشت روزمرهٔ ما از زمان برداشتی مبتذل است که از مراودهٔ ما با دیگران در جریان کار و مشغله‌مان ناشی می‌شود. این برداشت روزمره بر زمان حال متکی است و عبارت است از توالی لحظه‌ها یا گذر «دقایق-کنونی».[2] هایدگر این برداشت روزمره و مبتذل را زمان جهانی[3] نام می‌گذارد و از فلاسفهٔ دیگر به‌سبب پرداختن به‌این نوع زمان انتقاد می‌کند. فی‌المثل ارسطو زمان را چنین تعریف می‌کند. «سنجش حرکت بر حسب ماقبل و مابعد آن» (به‌نقل از هایدگر، هایدگر ۱۹۶۲، ص ۴۷۳).

به‌نظر هایدگر مبنای این نظریه که زمان را توالی بی‌نهایت دقایق می‌داند، برداشت عقل سلیمی روزمره از زمان است. چنین برداشتی مفید است زیرا اجازه می‌دهد که زمان «عینی» را متصور شویم یعنی توالی دقایقی را که بر حسب میزانهای عمومی سنجیده شده است. زمان روزمره به‌ما اجازه می‌دهد که بتوانیم با دیگران در ارتباط باشیم و وظایف و تکالیف روزمرهٔ خود را انجام دهیم. اگرچه این برداشت از زمان «صحیح»[4] است اما «ساخت حقیقی اگزیستانسیال-انتولوژیک زمان» را به‌دست فراموشی می‌سپارد یعنی این حقیقت را که دازاین زمانمندی را به‌جهان تحمیل می‌کند، در صورتی که زمانِ جهانی را «کسان» بر جهان تحمیل می‌کنند: زمانِ اصیل زمان «ماست» و از توالی لحظه‌ها تشکیل نشده است بلکه

---

1. original 2. now-points 3. world-time

۴. در مورد تفاوت میان امر «صحیح» و «حقیقی» در نظریهٔ هایدگر رک. هایدگر به‌نام (۱۳۷۳).

«وحدت گذشته و آینده در حال است.» دازاین به‌عنوان زمانمندی مدام چشم به‌آینده و گذشته دارد و اسیر حال نیست. اگر از این زاویه بنگریم تفاوت زمان اصیل و نااصیل در برداشت از گذشته و آینده نهفته است. دازاینِ اصیل اسیر وظایف حال حاضر خود نیست بلکه این وظایف را در پرتو کل زندگی می‌نگرد. آنچه در بحث هایدگر در این مورد اهمیت دارد این است که وی اعتقاد دارد زمانِ اگزیستانسیال ـ انتولوژیکال بر خلاف زمان جهانی، متناهی[1] است. فلاسفه و علما تاکنون یک زمان یعنی زمان جهانی را مورد مداقه قرار داده‌اند و از ارسطو گرفته تا نیوتن و کانت مصر بوده‌اند که زمان، نامتناهی[2] است. هایدگر به‌سادگی استدلال می‌کند که اگر آینده طرح‌ریزی امکانات دازاین باشد این امکانات زمانی به‌پایان خواهند رسید زیرا مرگ منتظر است.

از نظر هایدگر مرگ «حدنهایی امکانات دازاین» یا «پایان امکانات دازاین» است. دازاین از آن زمان که تولد یافته در حال مردن است. آدمیان چاره‌ای در برابر مرگ ندارند و مرگ یگانه امکانی است که آدمی حق برنگزیدن آن‌را ندارد. مرگ است که زمانمندی دازاین را متناهی می‌سازد. بنابراین دازاین، بودن‌ـ به‌سوی‌ـ مرگ است و هرچه ما تاکنون گفته‌ایم باید در پرتو این معنا مورد ملاحظه قرار گیرد.

مرگ یا تهدید مرگ، اصالت را ممکن می‌سازد. اصالت اساساً روبرو شدن با مرگ و تحمل آن است، زیرا با مرگ‌ـ آگاهی است که آدمیان به«خود» واقعیشان پی می‌برند. مرگ با تحدید زمان، امکانات آدمی را نیز محدود می‌کند. اگر آدمی زمان نامحدودی در اختیار داشت می‌توانست سالها منتظر انجام کارها بماند و زندگی معنای خود را از دست می‌داد[3]. آدمی با خواندن گفته‌های هایدگر به‌این گمان می‌افتد که مرگ نه‌فقط پایان زندگی بلکه هدف زندگی نیز هست. هایدگر می‌گوید که در نهایت مرگ است که «موجب بیداری وجدان» و در نتیجه رفتن به‌سوی اصیل بودن می‌شود و باعث می‌گردد تا ما «سرنوشت خود را در دست بگیریم.» و آن‌را از سرنوشت کسان جدا سازیم. مرگ بزرگترین دشمن کسان است و کسان با گم کردن

---

1. finite 2. infinite

۳. سیمون دوبووار (Simone de Beauoir) در کتاب همه می‌میرند همین مسئله را مورد تحقیق و بررسی قرار داده است. قهرمان داستان که عمر جاودانی دارد در طول سالیان دراز زندگانی خود، از مقام امیری به‌درجهٔ ولگردی آشفته‌حال سقوط می‌کند.

خود در مشغولیات روزمره از روبرو شدن با آن طفره می‌روند. کسان مرگ را به‌واقعه‌ای بیولوژیک فرومی‌کاهند و آن‌را غیر واقعی جلوه می‌دهند. اما «ندای وجدان» زنگ قریب‌الوقوع بودن مرگ را به‌صدا درمی‌آورد و آدمیان را فرامی‌خواند تا جوهر خود را بشناسند که همان بودن ــ به‌سوی ــ مرگ باشد.[1] نزدیکی مرگ باعث می‌شود که آدمی احساس معصیت[2] عظیمی کند، احساس معصیت از کارهایی که انجام نداده یا تلاشهایی که نکرده است و انسان را مصمم می‌سازد که به‌طرف اصالت حرکت کند. مصمم بودن نتیجهٔ رویارویی دازاین با مرگ به‌عنوان امکان نازدودنی و ناگزیر و نهایی خود است. مصمم بودن، کسب توانایی برای خود بودن است (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۳۱۴).

۲

ما در شرحِ بسیار موجزی که از کتاب وجود و زمان به‌دست دادیم دو نکته را برجسته ساختیم نخست عناصر روش‌شناسانه و دوّم آن نکاتی را که به کار تحلیل هایدگر از عصر جدید و چگونگی ارزیابی او از وضعیت مدرن می‌آید. برای آنکه آرای هایدگر را در مورد عصر جدید تفسیر کنیم باید به‌تناقضهایی اشاره کنیم که وی در کتاب وجود و زمان دچار آن شد. این تناقضها از آنجا ناشی می‌شد که وی تحلیل خود را در عین حال انتولوژیک و تاریخی نامید.

دیوید کوزنزهوی یکی از شارحان آثار هایدگر نکتهٔ جالب توجهی را مطرح کرده است. وی می‌نویسد:

«تفکری که می‌گوید تفکر، ضرورتاً با ریشه‌هایی تاریخی نسبت دارد، خود نیز تفکر است، این گفته مثل تمامی گفته‌هایی که متأثر از تاریخی‌گرایی هستند متضمن نوعی پارادکس است. گفته‌ای که ادعا می‌کند انتولوژیک است و می‌گوید 'دازاین تاریخی است'، خود در زمان خاصی در تاریخ گفته می‌شود، آیا این گفته در تمامی

---

۱. زمانی هورکهایمر گفته بود اگر همان‌طور که هایدگر می‌گوید روبرو شدن با مرگ نشانهٔ اصالت باشد باید ژنرالهای هیتلر را به‌این سبب ستود که میلیونها انسان را از ابتذال زندگی روزمره بیرون کشیدند و با قرار دادن آنها جلوی انواع و اقسام آلت قتاله راه رسیدن به‌اصالت را برای آنان مهیا ساختند.

2. guilt

لحظاتِ تاریخی حقیقت دارد و یا اینکه وابسته به‌متن تاریخی خود است.» (کوزنزهوی ۱۹۸۷، ص ۳۳۱).

کوزنزهوی خود در پی آن است که نتایج این پارادکس را در مورد تاریخنگاری بررسی کند. اما به‌نظر ما حل پارادکس درگرو درک این نکته است که هایدگر گمان می‌کرد در نقطهٔ پایان عصری ایستاده است که نامش را مابعدالطبیعه گذاشته بود به‌نظر ما درک این نکته برای فهم نظر هایدگر دربارهٔ عصر جدید و سنجش آن با اعصار دیگر اهمیت وافر دارد: آنان که در نقطهٔ پایان می‌ایستند و به‌شکل تاریخی به‌گذشته می‌نگرند همه چیز را نسبی می‌بینند الّا نظریهٔ خود را، زیرا می‌پندارند که قطعیتِ نقطهٔ پایان، گفته‌های آنها را از درغلتیدن به‌نسبی‌گرایی می‌رهاند. بیهوده نبود که هایدگر مدعی شد هرآنچه مربوط به‌دازاین است در هاله‌ای از ابهام فرومی‌رود الّا مرگ دازاین، و به‌همین سبب اصالت را درگرو درک صحیح نقطهٔ پایان متصور شد. هایدگر می‌پندارد که اعتبار غیر تاریخی تفکر تاریخیِ خود وی نیز ناشی از همین پایان‌ـآگاهی است. توجه به‌پایان که مشخصهٔ رویارویی پر از تنش آدمی با مدرنیته است با هگل آغاز شد، وی فلسفهٔ خود را پایان فلسفه اعلام کرد زیرا بر آن بود که تاریخ جهانی در «مطلقِ» فلسفهٔ او به‌پایان خوش خود رسیده است. مارکس و کی‌یرکه‌گارد و نیچه نیز هر یک به‌سیاق خود پایان هگل را نپذیرفتند و پایانهای خود را به‌جای آن نهادند. هایدگر بر آن است که تمامی نحله‌های فکری بعد از هگل واکنشی به‌فلسفهٔ اویند و حتی پوزیتیویسم را نیز از این قاعده مستثنی نمی‌کند. بیهوده نبود که ویتگنشتاین نیز که علاقه‌ای به‌تفکر تاریخی نداشت زمانی که کتاب تراکتاتوس را نوشت در مقدمهٔ آن متذکر شد که فلسفه را ختم کرده و کلیهٔ مسائل آن‌را حل کرده است و بنابراین فلسفه را رها ساخت و معلم مدرسه و باغبان صومعه شد.

لوکاچ نیز که در مکتب تاریخی آلمان و فلسفهٔ هگل غوطه خورده بود در کتاب *تاریخ و آگاهی طبقاتی* اعلام می‌کند که مارکسیسم حقیقت دوران سرمایه‌داری است و به‌دوران بعدی که دوران کاملاً جدیدی است قابل اطلاق نیست، سبب گفتهٔ لوکاچ آن بود که وی دیالکتیک ذهن و عین اینهمان را اساس دیالکتیک مارکسیستی می‌دانست و نه دیالکتیک طبیعت را که انگلس بر آن تأکید می‌کرد. پس از رفع این

دیالکتیک یعنی رسیدن به‌جامعهٔ سوسیالیستی دیگر مارکسیسم به‌نقطهٔ پایان خود می‌رسد و فلسفه به‌طور کلی خاتمه می‌یابد.

نکتهٔ جالب آنکه دریدا که مرید هایدگر محسوب می‌شود گفته است که هایدگر علی‌رغم تلاش خود، بر مابعدالطبیعه و فلسفهٔ حضور فائق نیامده است و فلسفهٔ او یعنی دریداست که قادر است مابعدالطبیعه را واسازی کند.اما خود هایدگر نیز از این نکته با خبر بود. وی در دورهٔ دوم فلسفهٔ خویش بر آن شد که تلاش وی برای تخریب[۱] مابعدالطبیعه از درون ره به‌جایی نبرده است و مدعی شد که باید مابعدالطبیعه را به‌حال خود رها کرد و از آن دور شد. بی‌سبب نبود که وی در دورهٔ دوّم تفکر خویش از «اطلاق» نام فلسفه به‌آرای خود سر باز زد و آن‌را «تفکر» یا «راه» نامید.

اما اگر ما جامعه‌شناسان فلاسفه را اندکی به‌حال خود رها کنیم و به‌سراغ سنت خود بازگردیم درخواهیم یافت که متفکر دیگری نیز بود که تفکر خود را نقطهٔ پایان سنت اندیشهٔ غرب متصور شد. منظور، اگوست کنت بنیانگذار جامعه‌شناسی است. مراحل سه گانهٔ ربانی و مابعدالطبیعی و علمی در واقع ختم سنت فکری غربی محسوب می‌شوند. کنت گمان می‌کرد که اکنون که این سنت از حیث فکری به‌انتها رسیده است یگانه وظیفهٔ باقیمانده، سازمان دادن جامعه بر مبنای احکام علم است. اما خود وی در اواخر عمر متوجه شد که بحران و اغتشاش جامعهٔ جدید عمیقتر از آن است که بتوان با توسل به‌علم پوزیتیو آن‌را حل و رفع نمود. به‌همین سبب بود که وی در اواخر عمر در صدد «اختراع» دین بشریت برآمد تا خلأهای معنوی ناشی از فروپاشی مسیحیت را پرکند. این اختراع باعث شد که طرفداران علم پوزیتیو از قبیل جان استوارت میل و بقیه او را استهزا کنند. قرن نوزدهم قرنی بود با دو سوی متفاوت. از یک‌سو این قرن را می‌توان دوران پیروزی شگفت آور علم طبیعی نامید اما از سوی دیگر این قرن، دوران ازهم‌پاشیدگی اجتماعی و روانی و طبقاتی و دینی نیز به‌شمار می‌رفت. بیهوده نبود که رمانتیکها در آغاز این قرن نسبت به‌دست‌آورد علم و صنعت ظنین بودند و در نوستالژی دوران «خوش گذشته» فرو رفته بودند.

---

۱. destruction توضیح آنکه مراد هایدگر از «تخریب» نشان دادن تناقضهای فلاسفهٔ گذشته و رها کردن آنها نبود بلکه منظور وی از این اصطلاح آن بود که اجزاء متشکله تفکر آنان را از هم جدا کند تا بتواند در پرتو تفکر وجودی خود معنای نهفته و اصیل تفکر آنها را از نو کشف کند. دریدا گفته است که واژهٔ deconstruction در واقع ترجمهٔ همین عبارت هایدگر است.

برخی برآنند که جنگ اول جهانی در واقع برآیند سویه‌های مثبت و منفی قرن نوزدهم است. جنگی که در آن با پیشرفته‌ترین دست‌آوردهای علمی به‌دهشتناکترین نوع سلاخیها دست زدند. فعالیت فکری هایدگر در فضای شوم بعد از جنگ اول جهانی و در فضای شوم‌تر آلمان که علاوه بر مصائب جنگ می‌بایست تکلیف عقب‌افتادهٔ ورود به‌مدرنیته را نیز روشن سازد آغاز شد. وی تا سال ۱۹۳۳ که به‌جنبش نازی پیوست و رهبری هیتلر را گردن گذاشت و شووینیسم او را پاسخ مثبت داد، شاید فقط به‌سرنوشت آلمان می‌اندیشید، اما بعد از آنکه از تصدی ریاست دانشگاه فرایبورگ کناره گرفت و به‌قول خود به‌مطالعهٔ عمیق نیچه پرداخت طرحی از «حوالت» تاریخ غرب ریخت که شباهت بسیاری با طرح اگوست کنت دارد، منتهی با اندکی تفاوت! هایدگر بر خلاف کنت گذر از مرحلهٔ ربانی به‌مابعدالطبیعی و سپس به‌مرحلهٔ علمی را تاریخ زوال غرب می‌داند و بی‌جهت نیست که زندگی فکری متأخر خود را وقف انتقادی همه‌جانبه از علم و تکنولوژی و تذکر غفلت از وجود کرد.

برای جامعه‌شناسان شنیدن سخنان مردی که گفته‌های بنیانگذار جامعه‌شناسی را کاملاً واژگونه تفسیر کرد و برخی او را بزرگترین فیلسوف قرن حاضر می‌دانند آموزنده است زیرا ما را وامی‌دارد که با دیدی بازتر به‌جامعهٔ جدید بنگریم. ما تاکنون از «وجود» و «مابعدالطبیعه» در تفکر هایدگر سخن به‌میان آورده‌ایم. اکنون امیدواریم که معنای این سخنان را با پی‌گیری روایت وی از تاریخ غرب که تاریخ فراموشی فزایندهٔ وجود است روشن سازیم و با توجه به‌مقایسه‌ای که میان او و کنت به‌عمل آوردیم، سخنان مبهم هایدگر را اندکی مفهوم سازیم.

از نظر هایدگر مابعدالطبیعه با تجربهٔ وجود آغاز شد. از نظر یونانیانِ ماقبل سقراط، وجود یکی از موجودات نبود بلکه پرسشی بود که در جریان روزمرهٔ زندگی با آن روبرو می‌شدند و رمز و راز آن، آنان را به‌حیرت می‌افکند و این حیرت آنان را وادار به‌تفکر می‌کرد بنابراین پرسش «وجود چیست؟» پرسشی است که خود وجود، انسان غربی را وادار به‌پرسیدن آن کرد و تاریخ غرب عبارت از پاسخهای مکرری است که غربیان به‌پرسش «وجود چیست؟» داده‌اند و می‌دهند. از نظر هایدگر مابعدالطبیعه که از افلاطون آغاز و به‌نیچه «آخرین مابعدالطبیعی»

ختم می‌گردد، جریان فراموشی وجود است و دوره‌های متفاوت تاریخ غرب هر یک به‌شیوهٔ خاصی اختفای وجود را نشان می‌دهند. سبب این فراموشی آن است که آدمی پرسش اصلی «وجود چیست؟» را از نظر می‌اندازد و به‌جای آن به‌پرسش دربارهٔ «موجودات» می‌پردازد. جایگزینی تدریجی و فزایندهٔ پرسش از موجودات به‌جای پرسش از وجود یعنی همان مابعدالطبیعه (مایکل گیلسپی[1] روایت فلسفی هایدگر از تاریخ غرب را به‌طور مفصل بازگفته است. رک. گیلسپی ۱۹۸۴).

هایدگر معتقد است که یونانیان باستان حقیقت[2] را «نامستوری» یا «کشف حجاب» می‌دانستند[3]. وی در مقالهٔ مهم «مابعدالطبیعه به‌عنوان تاریخ وجود» می‌نویسد: «وجود در آغاز تاریخ خود، خود را به‌عنوان ظهور فوزیس[4] و نامستوری فرامی‌گشود.» (هایدگر ۱۹۷۳، ص ۴). وجود است که خود را آشکار و مختفی می‌سازد و نحوهٔ پرسیدن انسان از وجود را معین می‌سازد. بنابراین مابعدالطبیعه غلط نیست زیرا در اساس نوعی تلاش برای فهم وجود است اما از آنجا که ناگزیرست به‌آنچه در حیطهٔ اختیار اوست بسنده کند، پرسشها و پاسخهای آن محدودند. اما همین محدودیتها نیز نشان از جستجو برای یافتن راه راست هستند. منظور هایدگر از «تخریب» مابعدالطبیعه یعنی قرائت دقیق فیلسوفان گذشته آن است که سره را از ناسره در فلسفهٔ آنان جدا کند و نشان دهد که حتی غفلت از وجود نیز نوعی تذکر وجود است. شاید بتوان گفت که هدف هایدگر

---

1. M. A. Gillespie 2. aletheia

۳. هایدگر با نظریه‌های حقیقت اعم از آنکه «تطابقی» (correspondence) باشند و یا «انسجامی» (coherence) و یا «اجماعی» (consensus) مخالفتی ندارد ــ فی‌المثل مقولهٔ (primordial interpretation) او حاکی است که وی ملاک و مناط تفسیر را انسجام و جامعیت می‌داند ــ اما بر آن است که چنین ملاک‌هایی فرع بر نحوهٔ مستوری و نامستوری وجودند و از آن مشتق شده‌اند ــ بنا به‌همین منطق است که هایدگر نه با خداپرستی مخالفتی دارد نه با الحاد، زیرا که خداپرستی نحوی خاص از انکشاف وجود است و الحاد نحو دیگری از انکشاف آن ــ اگر اکنون به‌پرسش نظریه‌های حقیقت و فلاسفهٔ متأثر از هایدگر بازگردیم می‌توانیم بگوییم که فی‌المثل اپیستمه‌های فوکو که هر یک ملاک حقیقت خود را دارند ناشی از به‌کار گرفتن همین نظریهٔ هایدگری هستند. از نظر هایدگر بی‌جهت نیست که عصر حاضر عصر «تصویر جهان» (picture world) است و نظریهٔ تطابقی حقیقت، قبول عام یافته است. آشکار است که هایدگر پذیرش این ملاک را ناشی از علم‌زدگی دوران معاصر می‌داند، زیرا که پیش‌فرض آن، مفهوم دکارتی جدایی ذهن و عین و تقلیل معرفت به‌بازنمایی (representation) است.

4. physis

به‌قول عیسی مسیح آن است که بره‌های گمشدهٔ فلسفه را به گلهٔ وجود بازآورد. از نظر هایدگر وجود در هر عصری به گونه‌ای خاص خود را نامستور و مستور می‌سازد و همین نحوهٔ نامستوری و مستوری است که نحوهٔ پرسش آدمیان از وجود را معین می‌کند. نامستوری و مستوری و نحوهٔ پرسش از آن منشأ حرکتِ تاریخی است. این کشمکش در درون خود وجود رخ می‌دهد. وجود برای آنها از یک‌سو از ـ خود ـ بر آمدن و درخشندگی خیره‌کننده و ناگهانیِ رمز و رازی قدرتمند و فهم‌ناپذیر بود که موجب اغتشاش می‌شد و از سوی دیگر به‌هم‌آورنده‌ای بود که همه چیز را در کلی هماهنگ و منظم گرد می‌آورد. آنان این دو سو را کیهان[1] و فوزیس = طبیعت می‌نامیدند و نامستوری را نیز آلتیا می‌گفتند.

از آنجا که انسانها متوجه وجود بودند در مبارزه‌ای که درون وجود رخ می‌داد درگیر شدند یعنی میان پرسش از وجود و جوابهای متعدد به‌آن. برای یونانیان ماقبل سقراط این مبارزه در هنر و یا آنچه هایدگر زبان[2] می‌نامد جلوه‌گر می‌شد. از رهگذر زبان و یا هنر بود که پرسش از وجود و پاسخهای به‌آن، ساخت و خصلت زندگی یونانی و خدایان و پولیس و معابد و تراژدیها و بازیها و فلسفه را معین می‌ساخت. در آن زمان شاخه‌های متفاوت معرفت به‌صورت فلسفه و زیبایی‌شناسی و جز آن به‌وجود نیامده بودند، به‌وجود آمدن این شاخه‌های معرفت نشان دوران زوالند. به‌همین سبب است که هایدگر با زیبایی‌شناسی و جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی و... ضدیت می‌ورزد. پرسش از وجود در آن دوران نوعی کنش اجتماعی[3] بود که شاعران و مجسمه‌سازان و معماران و متفکران و دولتمردان در آن سهیم بودند. آنچه اهمیت داشت کنش خاصی نبود بلکه نوعی گشودگی همگانی به‌پرسش از وجود بود.

مهمترین دستاورد یونان در این دوره بنیانگذاری جهانشان در قالب پولیس (مدینه) بود. اما یونانیان پولیس را جایی نمی‌دانستند که در آن دولت به‌تنظیم امور معنوی و دنیوی ملت اشتغال دارد. هایدگر بر آن است که پولیس جای نامستور شدن وجود و در نتیجه محل گفت و شنود آدمیان با خدایان است، جایی که آدمیان

---

1. cosmos

2. sparche

۳. این کنش، اجتماعی یعنی communal است. شباهت خانوادگی این مفهوم با اجتماع رمانتیکها و اجتماعِ محافظه‌کار نیزبت و اجتماعِ فرهنگیِ لوکاچ بارزتر از آن است که نیازمند تذکر بیشتر باشد.

دریافتند خود فانی‌اند و خدایان جاودان. یونانیان نامستور شدن وجود را به‌عنوان هاویه[1] می‌فهمیدند یعنی گشودگیی که همهٔ چیزها از آن برمی‌خیزند و در آن قرار و آرام می‌گیرند. هاویه در این معنا منشأ حوالت و تقدیری بود که جهان را معنا می‌کرد. هاویه هم کل[2] بود هم مقدس.[3] هاویه تقدیر خدایان و آدمیان را رقم می‌زد. از آنجا که جایگاه آدمی با سنجش جایگاه خدایان تعیین می‌شد، آدمیان موضع یا منش اخلاقی[4] خاصی کسب می‌کردند. جایگاه آدمیان که جایگاه نامستوری وجود نیز بود پولیس بود. «یونانیان به‌سبب جدیتِ ادراک و فهمشان که شعر می‌ورزید و می‌اندیشید و می‌ساخت، توانستند خدایان را در محضری کاملاً ساختمند ملاقات کنند. آنان پولیس را به‌عنوان جایی بنیان گذاشتند و ساختند که محل حدوثِ آن تاریخی باشد که امر مقدس آن‌را مقرر می‌کرد.» (هایدگر به‌نقل از گیلسپی ۱۹۸۴، ص ۱۳۹). در پولیس آدمیان در اندیشه فرومی‌رفتند که تقوا و معصیت، و بزرگی و کوچکی، و جبن و شجاعت چیست و دربارهٔ آن با آدمیان دیگر به‌گفتگو می‌پرداختند. میانجی گفتگوی آنها هنر و شعر بود که مبین زندگی قهرمانانهٔ مردم بود. پولیس بر اساس عدالتی[5] اداره می‌شد که رسوم و اعمال و اعتقادات مردم را شکل می‌داد و مردمان آنجا را خانهٔ خود احساس می‌کردند.

تجربهٔ ماقبل سقراطی از وجود، تجربه‌ای تراژیک بود. تجربهٔ مغاکِ وجود[6] منشأ حیرت و تفکر بود و موجب پدیدار شدن سیاست و اخلاق گردید اما در عین حال باعث شد که رمز و راز هستی متجلی شود و آدمیان را که در دنیای مرسوم زندگی می‌کردند از خود بی‌خود کند. آنان که مورد اصابت صاعقهٔ وجود قرار می‌گرفتند به‌خالقان و بنیانگذاران مبدل می‌گشتند اما در عین حال بی‌پولیس شده، از شهر رانده می‌شدند، تنها و بیگانه می‌گشتند و بی‌اینکه راهی برای خروج بیابند از نظم موجود بیرون می‌افتادند. سرگردانی «آنتیگونه» و «اودیپوس» ناشی از همین رویارویی با وجود بود. سرگردانیی که هراکلیتوس را به‌آنجا راند که بپرسد «وجود چیست؟»

دوران تراژیک یونان کوتاه‌مدت بود و با پایان گرفتن نامستوریِ وجود پایان گرفت. از نظر هایدگر سبب مستور شدن وجود، خود وجود است. وجود با

---

1. chaos
2. whole
3. holy
4. ethos
5. dike
6. abyss of Being

مستوری و نامستوری تازهٔ خود نظم جدیدی را پی می‌ریزد و انتولوژی جدیدی را به‌وجود می‌آورد و دنیای تاریخی جدیدی را بنیان می‌نهد.

آلن گیلسپی بر آن است که از نظر هایدگر مستوری وجود به‌دو شیوه رخ می‌دهد. در شیوهٔ نخست، مستوری وجودْ آدمی را به‌دادن پاسخهایی خاص می‌کشاند و در نتیجه راه نوعی تفسیرِ از جهان را باز می‌کند و راه تفاسیر دیگر را می‌بندد و در شیوهٔ دوّم، مستوریِ وجودْ از آنجا که انسان را به‌طرف دادن پاسخ می‌کشاند او را از پرسیدن دور می‌کند (گیلسپی ۱۹۸۴، ص ۱۴۰).

وجود برای یونانیان در قالب «وجود چیست؟» ظاهر شد و بنابراین آنان را به‌طرف پرسش «چیستی» راند. یونانیان با پرسیدن از چیستی، از پرسیدن پرسشهایی که با چگونه، چرا، کِی و کجا آغاز می‌شد غفلت کردند و همهٔ پرسشها را فرع بر پرسش از چیستی متصور شدند. از نظر هایدگر فلسفه و در نتیجه غرب زادهٔ پرسش از چیستی‌اند.[1] هایدگر می‌نویسد «غفلت از وجود به‌این معناست: خودمستوری ریشه‌ای وجود، وجودی که به‌چیستی[2] و آن هستی[3] تقسیم یافته است به‌نفع وجودی که موجودات را به‌عنوان موجودات ظاهر می‌سازد و [در نتیجه] خود به‌عنوان وجود ناپرسیده باقی می‌ماند.» (هایدگر ۱۹۷۳، ص ۴). این نحوهٔ پرسشگری راه را بر تفکر اسطوره‌ای و ربانی بست. هایدگر معتقد است در این معنا حتی یونانیان ماقبل سقراط نیز فقط جلوه‌ای از جلوه‌های نامستوری وجود را معاینه کردند. اما حتی این تجربهٔ یک‌سویه نیز بعد از آنکه پرسش در خیل پاسخها گم شد، از میان رفت. گیلسپی بر آن است که از نظر هایدگر نوع دوم مستوری، در خود وجود نهفته است زیرا وجود به‌عنوان پرسش، آدمی را به‌سمت پاسخ‌گویی می‌راند و بنابراین او را از پرداختن به‌پرسش وجود بازمی‌دارد. سکنی گزیدن در نزدیکی وجود ضروری می‌سازد که همواره و به‌طور عمیق‌تر پرسشی را پرسید که یونانیان از آن غافل ماندند زیرا که آنان فقط به‌وجود متوجه بودند نه به‌حقیقت آن. آنان در نتیجهٔ این غفلت، به‌قلمرو موجودات رانده شدند و ارتباط خود را با وجود از دست دادند.

هایدگر بر آن است که غفلت از پرسش از وجود با سوفسطائیان شروع شد و در

---

1. what-question 2. whatness 3. thatness

تفکر افلاطون و ارسطو به‌اوج خود رسید. به‌تعبیر اگوست کنت می‌توان گفت که دورهٔ ربانی با ظهور افلاطون و ارسطو به‌پایان خود رسید و دورهٔ مابعدالطبیعی آغاز گشت، اما همان‌طور که گفتیم او این امر را پیشرفت می‌داند و هایدگر زوال. می‌توان در آرای هایدگر به‌سه دورهٔ مابعدالطبیعی اشاره کرد. الف) مابعدالطبیعهٔ یونانی (افلاطون ـ ارسطو)، ب) مابعدالطبیعهٔ رمی ـ مسیحی و ج) مابعدالطبیعهٔ مدرن (دکارت ـ نیچه).

هایدگر افلاطون را مؤسس مابعدالطبیعه می‌داند و فلسفهٔ او را سر آغاز تاریخی می‌داند که سرانجامش نیهیلیسم روزگار ماست.

وی بر آن است که افلاطون کاملاً رویکردِ ماقبل سقراطی به‌حقیقت یعنی آلتیا را رد نکرد اما نظریهٔ جدیدی دربارهٔ حقیقت صادر کرد که بر برداشت جدیدی از وجود مبتنی بود. حقیقت از نظر ماقبل سقراطیان گشودگی به‌رمز و راز و معمای وجود بود و معنای خرد[1] آن بود که در نزدیکی این رمز و راز سکنی گزینند. افلاطون نیز معمای وجود را دریافت اما بر خلاف ماقبل سقراطیان درصدد برنیامد که به‌نامستور شدن این رمز و راز تن بسپارد بلکه بر آن شد که حقیقت را «وجود به‌عنوانِ حضور» معنا کند. وجود از نظر او سرمدی و جاودانه و بر خلاف موجودات است، موجوداتی که در صیرورتند و گذرا و موقت هستند. از نظر افلاطون وجود را باید با توجه به‌موجودات یعنی نفی وجود فهمید. وجود هر آن چیزی است که موجودات نیستند. موجودات متغیرند، وجود نیست، وجود یکی است، موجودات متکثرند، موجودات جسمانی‌اند، وجود نیست. صورِ تغییرناپذیر یا مُثل، حقیقی هستند و موجودات تصاویر و وهم‌اند.

بر این مبنا افلاطون موجودات را بر مبنای تقرب آنها به‌وجود یا مثالِ خیر[2] طبقه‌بندی کرد. بعد از افلاطون زندگی آدمی فلسفی و مابعدالطبیعی شد. آدمی در صدد یافتن معرفتِ درست و سلسله‌مراتب و نظم امور برآمد. هایدگر می‌نویسد: «حقیقت به‌عنوان نامستوری (آلتیا) دیگر وجه اساسی خودِ وجود نبود بلکه با وصل شدن به‌مثل و در نتیجه قلمداد شدن به‌عنوان درستی، به‌برچسبی برای شناختن اشیا مبدل گردید» (۱۹۷۱، ص ۱۸۹). در نتیجه وحدت اسطوره و لوگوس و تراژدی و

---

1. sophia　　2. good

هنر از هم گسیخت و زندگی یونانی به‌پایان رسید. رب‌النوعها مردند و زندگی سیاسیی که آنان بازیگرانش بودند خاتمه یافت. از نظر هایدگر مسؤول این زوال و فروپاشیِ «رب‌النوعها» وجود است نه آدمیان، وجودی که خود را از قلمرو تجربه بیرون می‌کشد و در پشت سر موجودات پنهان می‌کند و به‌عنوان پرسش ناپدید می‌گردد و به‌عنوان برترین و قطعی‌ترین پاسخِ ناپرسیدنی باقی می‌ماند. هایدگر با این کلمات، سخن وبر دربارهٔ افسون‌زدایی جهان را تکرار می‌کند، وبر ریشهٔ این افسون‌زدایی را تا اصلاح دینی و ورنر سومبارت تا ادیان وحدانی دنبال می‌کنند اما هایدگر سبب آن‌را فلسفهٔ افلاطون می‌داند.

جولیان رابرتز[1] نظر نهایی هایدگر دربارهٔ افلاطون را بدین‌سان خلاصه می‌کند: «از نظر هایدگر، افلاطون به‌دو سبب مقصر است.

۱ــ جعل مفهوم مثال یعنی نظم فکری غیرضروری و مخدوشی که فیلسوف بر وجود تحمیل می‌کند. این امر از نظر هایدگر نه‌فقط تخطیی مستبدانه است بلکه متلاشی ساختن وحدت آغازین جهان نیز هست. با جعل مفهوم مثال که نوعی بینش فکری و مفهومی دربارهٔ حقیقت است جهان به‌دو نیمه تقسیم می‌شود، یک نیمهٔ آن زندگی است و نیمهٔ دیگر آن جوهری است مقدم بر زندگی.

۲ــ دومین تقصیر افلاطون آن است که نظم فکری را با مفهوم 'خیر' برابر می‌داند. هایدگر بر آن است که مفهوم خیر افلاطونی به‌معنای 'به کار گرفتن' است و به‌همین لحاظ مابعدالطبیعه تمام چیزهای دیگر را نیز به‌چیزهایی به کارگرفتنی مبدل می‌سازد. حاصل این تفکر افلاطونی آن است که جهان در خدمت مثال قرار می‌گیرد. به‌علاوه برابر دانستن مثال با خیر یعنی وقوف پیدا کردن به‌امر خیر و شر و در نتیجه اعطای حق قضاوت به‌آدمیان، حقی که هرگز به‌آدمیان تعلق نداشته است» (رابرتز ۱۹۹۰، ص ۲۵۹).

دومین دورهٔ اختفای وجود، گذر از هستی‌شناسی یونانی به‌هستی‌شناسی لاتینی و استحالهٔ آن در مسیحیت است. از نظر هایدگر به‌رغم فلسفهٔ افلاطون و ارسطو هنوز در زبان یونانی نشانی از رمز و راز وجود به‌چشم می‌خورد. اما با ترجمهٔ فلسفهٔ یونانی به‌زبان لاتینی این بازماندهٔ درخشندگی نیز از میان رفت. دوگانگی

---

1. J. Roberts

وجود و موجودات در زبان لاتینی به‌صورت ایده و فعلیت، جوهر و هستی درآمد و از سوی دیگر نام خود وجود یعنی فوزیس[1] که معنای آن «از-خود-برآمدن» و «درخشندگی» بود به‌طبیعت[2] تبدیل گردید که معنای ضمنی آن تولد و رشد بود. معنای وجود که نوعی آشکارشدگی توضیح ناپذیر بود پنهان شد و این معنا به‌صورت جریان طبیعی عمل و عکس‌العمل و زنجیرهٔ علت و معلول ظاهر گردید، با استقرار جهان رمی، دوگانگی مابعدالطبیعی میان وجود و موجودات پیوند خود را با خود وجود از دست داد و شکافی که میان وجود و موجودات به‌وجود آمد خلأیی به‌وجود آورد که مسیحیت تلاش کرد تا آن‌را پرکند. بنابراین مسیحیت حاصل نوعی از انکشاف وجود بود که آدمی و جهان را تغییر داد و هر دو را در پرتو خداوند معنی کرد. این انکشاف، وجود را از حیطهٔ طبیعت بیرون راند و به‌جهانی متعالی برد، جهانی که ساحت مقدس موجودات نام گرفت. این اختفا مجدداً پرسشهای هستی‌شناختی را از بُعد جدیدی مطرح ساخت. پرسشهایی که مابعدالطبیعهٔ سابق با توسل به‌مقولات وجود و نمود و جوهر و هستی به‌آنها پاسخ داده بود. در هستی‌شناسی جدید جوهر به‌عدم مبدل شد و ساحتِ[3] هستی ناپدید گردید. آدمی باز به‌مغاکی پرتاب شد که رنگی از رمز و راز مغاک اولیهٔ یونانی داشت. در هستی‌شناسی جدید، وجود نه بر اساس حضور بلکه بر اساس غیبت فهمیده شد. اما حاصل این پرتاب شدن زایش تراژدی نبود بلکه عمیق‌تر شدن مابعدالطبیعه بود.

پویایی این مابعدالطبیعه زمانی فروخفت که مسیحیت اشتیاق برای خدای پنهان را از دست داد و به‌جای آن حجیّت متون دینی را قرار داد؛ در نتیجه رابطهٔ انسان با خداوند به‌امری جزمی[4] مبدل شد. مسیحیت پیوند خود را با انکشاف و نامستوریِ نخستین از دست داد، در آثار کسانی همچون اگوستین و لوتر هنوز بارقه‌هایی از توجه به‌این انکشاف دیده می‌شود اما هرگاه مسیحیت در صدد برآمد که «مغاکِ» الهی را توضیح دهد به‌مابعدالطبیعه درغلتید. حاصل این فرآیند از دست رفتن حیرت و پدید آمدن ایمان بود. هایدگر می‌نویسد: «آدمی از رهگذر ایمان از واقعیتِ اعلاترین هستیِ واقعی یقین حاصل می‌کند و در عین حال از بقای خود در

1. physis 2. natura 3. ground
4. dogmatic

سعادت سرمدی نیز یقین پیدا می‌کند. علت‌العلل بودنِ اعلاترینِ هستیِ واقعی به‌انسانی که چنین خلق شده است نوع مشخصی از واقعیت را اعطا می‌کند که مهمترین خصیصهٔ آن ایمان است. یقین، گوهر ایمان است، یقینی که حتی با توجه به‌عدم اطمینان به‌آنچه باور دارد، محکم است.» (هایدگر ۱۹۷۳، ص ۲۳). ایمان از نظر هایدگر یعنی رها ساختن هر نوع پرسشگری. بنابراین بنیان زندگیِ آدمی در این نوع مابعدالطبیعه یقین است، یقینِ در ایمان، یقینی است که از حجیّت متون مقدس حاصل می‌شود و الهیاتی که متأثر از افلاطون است آن‌را مدلل می‌سازد: یقین در ایمان به‌معنای آن است که تجربهٔ یونانی و مسیحی اولیه از مغاک و ورطهٔ وجود، فراموش شده است. مدرنیته در متن همین فراموشی ظاهر می‌شود.

سومین دورهٔ مابعدالطبیعه یا مدرنیته را می‌توان معادل دورهٔ پوزیتیو-علمی کنت دانست. از نظر هایدگر دکارت مؤسس این نوع مابعدالطبیعه است و نیچه پایان‌بخش آن. هایدگر انکشاف وجود در عهد جدید را نیهیلیسم نام می‌گذارد، واژه‌ای که از نیچه به‌وام گرفته است. دیدیم که در مابعدالطبیعه‌های قبلی، وجود مختفی شد و جای خود را به‌وجودِ موجودات[1] داد. نیهیلیسم نمایانگر ختم وجود موجودات و اختفای کامل وجود است. هایدگر در ابتدای مقالهٔ «عصر تصویر جهان» (هایدگر ۱۹۷۷) که یکی از مهمترین مقالات او دربارهٔ ماهیت عصر جدید است پنج خصیصه برای عصر جدید برمی‌شمرد:

۱ــ پدید آمدن علم

۲ــ پدید آمدن تکنولوژی

۳ــ مبدل شدن هنر به‌زیبایی‌شناسی[2]، منظور آن است که اثر هنری به‌موضوع تجربهٔ ذهنی مبدل می‌شود و هنر تجلی زندگی محسوب می‌گردد.

۴ــ فعالیت بشری نام «فرهنگ» به‌خود می‌گیرد و منظور از آن معناکردن جهان به‌یاری ارزش و فرهیخته ساختن خود با آن است.

۵ــ بی‌خدایی، هایدگر در توضیح این امر می‌گوید که منظور آن نیست که بشر به‌الحاد درمی‌افتد، وی می‌گوید که فقدان خدایان جریانی دوسویه است. از یک‌سو تصویر جهان مسیحی می‌شود زیرا می‌پندارند که بنیان جهان که همان ذهنیت

1. being of beings
2. aesthetics

بشری باشد همچون خدای مسیحی نامتناهی و لابشرط و مطلق است. از سوی دیگر مسیحیت آموزهٔ مسیحی را به‌جهان‌بینی[1] مسیحی مبدل می‌کند و خود را امروزی و مدرن می‌سازد. بی‌خدایی به‌معنای وضعیت عدم تصمیم در مورد خدا و خدایان است. از نظر هایدگر حاصل این امر آن است که رابطه با خدایان به‌نوعی «تجربهٔ دینی»[2] مبدل می‌شود. حاصل آنکه خدایان از زمین رخت برمی‌بندند و تحقیق و تفحص تاریخی و روانشناختی دربارهٔ اسطوره به‌وسوسه روزگار ما مبدل می‌گردد.

اما از نظر هایدگر مهمترین خصایص عصر جدید دو عامل اول یعنی علم و تکنولوژی هستند و ما توجه خود را به‌آنها معطوف می‌کنیم. نخست، مقالهٔ «عصر تصویر جهان» را بررسی می‌کنیم که هایدگر در آن نظریهٔ خود را دربارهٔ علم ارائه می‌دهد و سپس به‌مقالهٔ «پرسش از تکنولوژی» می‌پردازیم که در آن هایدگر دربارهٔ ماهیت تکنولوژی به‌بحث پرداخته است.

هایدگر در آغاز مقالهٔ «عصر تصویر جهان» علم جدید را با دو نوع «علم» دیگر مقایسه می‌کند. نخست episteme که برداشت یونانیان از علم بود و دوّم doctrina که در قرون وسطی باب بود. از نظر وی «ارسطو بود که برای نخستین‌بار فهمید empeiria (experientia) به‌چه معناست: مشاهدهٔ خودِ موضوعات یعنی مشاهدهٔ کیفیات و تغییرات آنها تحت وضعیتهای متغیر و در نتیجه معرفت حاصل کردن از شیوه‌ای که بر مبنای آن اشیاءِ بنا به‌قاعده رفتار می‌کنند» (هایدگر ۱۳۷۵، ص ۶). هایدگر معتقد است که اپیستمهٔ ارسطو تسلط بر اشیا را غیرممکن می‌سازد.

اما در دوران قرون وسطی «مسیحیت» منشأ حقیقت را به‌ایمان متصل ساخت یعنی به‌خطاناپذیری کلمه و آموزهٔ کلیسا. اصلی‌ترین معرفت و ملکهٔ علوم، الهیات دانسته می‌شد و الهیات عبارت بود از تأمل در کلام مقدسِ وحی که در متون مقدس ثبت شده بود و کلیسا آن‌را ابلاغ می‌کرد» (همانجا).

---

1. world view

۲. تجربهٔ دینی را می‌توان هبوط ایمان دانست. منظور هایدگر آن است که آدمیان به‌نوعی دین و عرفان شخصی روی می‌آورند. «یوگا» می‌کنند، «مدیتیشن» می‌کنند، «نمازشان را وقتی می‌خوانند که اذانش را باد گفته باشد سر گلدستهٔ سرو»؛ یعنی به‌طور کلی وقایعی که هر روزه گرداگرد ما بخصوص در میان طبقات مرفه جامعه اتفاق می‌افتد.

در این نوع معرفت، پی بردن به‌امور، یافتن جای آنها در سلسله‌مراتبی است که در رأس آن باریتعالی قرار دارد. متون مقدسی که پیام الهی در آنها ثبت شده است این سلسله‌مراتب را نشان می‌دهند و الهیات با تفسیر این متون سره را از ناسره تشخیص می‌دهد. این نوع معرفت، برهان نقلی[1] نام داشت. انسان، سازندهٔ این معرفت نبود بلکه فقط به‌کمک لطف الهی و تفسیر که خود نوعی فیض بود می‌توانست به‌حقیقت آن دست یابد. هایدگر معتقد است که پیش‌داوری علم جدید آن است که خدا از جهان جدا شود و طبیعت بدون رجوع به‌خداوند مورد تحقیق قرار گیرد. به‌همین سبب است که هایدگر علم جدید را بی‌خدا می‌نامد.

از نظر هایدگر وجوه شاخص علم جدید بدین قرارند. الف) علم به‌تحقیق مبدل می‌شود. ب) علم تخصصی می‌گردد. ج) علم به‌فعالیتی مدام بدل می‌گردد. د) علم نهادی می‌شود و خصلتی تجاری پیدا می‌کند.

وی در تفسیر علم جدید می‌گوید که این علم از قبل نیازمند قلمرویی است که در آن به‌کار گرفته شود. بنابراین نحوهٔ گشایش چنین قلمروی بازی است که نخستین وجه ممیزهٔ علم جدید به‌شمار می‌رود. باز شدن چنین قلمرویی «طرح افکندن» نام دارد.

طرح‌افکنی علم را به‌تحقیق بدل می‌کند و قلمرو موجودات را در چهارچوبی مفهومی محصور می‌نماید (همانجا، ص ۱۱۸). این طرح جامع شیوهٔ سازگاریِ امور واقع علمی را با قلمرویی که طرح باز کرده است معین می‌کند.

در طرح جامعِ فیزیک جدید طبیعت به‌شبکهٔ روابط مکانی-زمانی تبدیل می‌شود، شبکه‌ای که می‌توان آن‌را به‌شیوهٔ ریاضی توصیف کرد (همانجا). هایدگر بر آن است که فیزیک جدید بر اثر کشفیات خود نیست که پی برده است بهترین نوع تبیین، تبیین ریاضی است بلکه فیزیک جدید به‌شکل پیشینی ریاضی است. وی معتقد است که ta mathemata در زبان یونانی معرفتی است که آدمی قبل از دانستنِ اشیاءِ به‌آن وقوف دارد. اگر ما سه سیب را روی میز مشاهده کنیم درمی‌یابیم که سه سیب آنجا روی میز است اما عدد سه یا سه بودن را از قبل می‌دانسته‌ایم. عدد از آن حیث که عدد است ریاضی نیست بلکه به‌این سبب ریاضی است که معرفتی از پیش

1. argumentum ex verbo

دانسته است. فیزیک، معرفت از طبیعت و به‌ویژه حرکت اجسام مادی است و ربطی به‌ریاضیات ندارد اما اگر فیزیک ریاضی شود بدان معناست که ضرورتاً ماهیت آنچه باید فیزیک در پی آن باشد از قبل معین شده است. این ضرورت به‌معنای درافکنده شدن طرحی جامع است که درون آن معین می‌شود چه چیز باید طبیعت باشد. حاصل آنکه طبیعت به‌نظام خودبسندهٔ حرکت اجسامی مبدل می‌گردد که به‌شکل مکانی-زمانی به‌هم مربوطند. با توجه به‌ضرورت و پیش‌شرطی که برشمردیم نتیجهٔ کار چنین می‌شود: حرکت به‌معنای تغییر مکان است. هیچ حرکت و یا سوی و جهتی بر دیگری تفوق ندارد. هر جایی با جای دیگر برابر است. هیچ نقطه‌ای به‌نقطهٔ دیگر رجحان ندارد. فقط در درون این طرح جامع است که فیزیک معین می‌سازد چه چیزی در طبیعت امر واقع است و فقط وقایعی که درون این چهارچوبِ ریاضی تبیین‌شدنی هستند امور واقع طبیعت شمرده می‌شوند. در فیزیک جدید این امور را با اندازه‌گیری و اعداد و محاسبه تبیین می‌کنند.

در نتیجه فیزیک جدید با استفاده از امور واقع درصدد مشروعیت بخشیدن به‌طرح جامع خود برمی‌آید اما این امور واقع به‌این سبب امور واقعند که طرح جامع، آنها را امور واقع دانسته است. طرح جامع، امور واقع را معین می‌سازد و امور واقعی که طرح آنها را معین کرده است به‌خود طرح مشروعیت علمی می‌بخشند و آن‌را به‌معرفت واقعی طبیعت و وجود مبدل می‌سازند.

دومین وجه ممیزهٔ علم جدید آزمونی بودن است و حاصل این امر تصدیق یا ابطال قانون است. آزمون کردن با وضع هیپوتز آغاز می‌شود که اساس کار قرار می‌گیرد. دست به‌آزمون زدن به‌معنی معاینهٔ وضعیتی است که تحت آن وضعیت بتوان حرکتهای خاصی را در جریانِ پیشرفت ضروریشان پی گرفت به‌عبارت دیگر بتوان از قبل آنها را محاسبه و کنترل کرد. اما وضع هیپوتز فقط می‌تواند با توجه به‌طرحی جامع که موضوع مطالعه را مشخص کرده است، ممکن شود. این طرح ملاک و مناطهای لازم را معین می‌نماید و نحوهٔ بازنمایی آن و رسیدن به‌هیپوتزها را از قبل تثبیت می‌کند. هایدگر ضمن ادعای این مسئله که بنیانهای علم تجربی یعنی هیپوتزها حاصل تخیل و تصادف نیستند این گفتهٔ نیوتن را نقل می‌کند که بنیادها بیهوده پی ریخته نشده‌اند (hypothesis non fingo).

این هیپوتزها زایید؛ همان «طرح‌اند» و در آن مندرجند. آزمون روشمند است و هیپوتز با اتکای به‌روشمندی تجربه است که تجربه را رهنمون می‌شود تا امور واقعی را بیابد که هیپوتز را تصدیق یا ابطال کنند. اما چه تفاوتی میان علم جدید و علم قدیم وجود دارد. هایدگر برای روشن کردن این امر میان «قانون» و قاعده تفاوت می‌گذارد. قطعیتِ امور واقع و ثبات تغییر آنها به‌طور کلی، «قاعده» نام دارد؛ ثباتِ تغییر در ناگزیری و ضرورتِ مسیرش قانون نام دارد.

اکنون می‌توان به گفتهٔ هایدگر در مورد علم ارسطویی پی برد. علم قدیمْ می‌دانست که empeiria یا exprerientia چیست زیرا اشیا را مشاهده می‌کرد و نسبتها و تغییرات آنها را در شرایط و وضعیتهای متفاوت معاینه می‌کرد. به‌عبارت دیگر به«قاعده» رفتاری اشیا واقف می‌شد اما فراتر از آن نمی‌رفت. به‌همین سبب است که هایدگر تأکید می‌کند نباید راجر بیکن را که همگان او را پدر تجربه‌گرایی مدرن می‌دانند مؤسس علم جدید دانست. زیرا قصد وی آن بود که علما، برهان نقلی قرون وسطی را رها کنند و مجدداً به‌برهان عقلی[1] ارسطو بازگردند. به‌مخیلهٔ بیکن خطور نکرده بود که بتوان بر اساس برهان ریاضی[2] دست به‌تجربه زد. دکارت یعنی پدر عقل‌گرایی جدید بود که برهان ریاضی را متداول ساخت. بنابراین هدف علم جدید یافتن قانون بر اساس برهانی ریاضی است. هایدگر می‌نویسد: «به‌هرتقدیر، آزمون علمی در تحقیق مدرن نه‌فقط مشاهده‌ای دقیقتر از حیث درجه و دامنه است، بلکه روش‌شناسیی اساساً از نوعِ دیگر است و با تصدیق قانون در چهارچوب مناسبت دارد و در خدمت برنامهٔ دقیق طبیعت است» (هایدگر ۱۳۷۵، ص ۷). هایدگر جستجو برای یافتن قانون را «تحقیق» نام می‌گذارد. علم ارسطویی نیز دست به‌تجربه می‌زد اما هرگز نمی‌توانست به«تحقیق» مبدل شود، زیرا در پی یافتن قاعده یا نظم بود نه قانون.

حاصلِ «تحقیقی» شدن علم، تخصصیِ شدن آن است. تخصصی شدن به‌معنای آن است که هر علم خاصی با ابزار روش‌شناسی خود به‌تحول در درون طرح ادامه دهد. هایدگر بر خلاف همگان بر آن است که تخصصی شدن حاصل پیشرفت

---

1. argumentum ex re
2. argumentum ex mathemata

تحقیقات نیست بلکه بنیاد آن است. علم به‌عنوان تحقیق، ناگزیر است تخصصی شود و ابزارهای روش‌شناختی و محاسبهٔ خود را پیدا کند و به‌فعالیتی مداوم دست زند. امور واقعِ مورد مطالعهٔ علم‌ـبه‌ـعنوان‌ـتحقیق موقت‌اند و علم به‌تغییرات آنها علاقه‌مند است و از آنجا که علم‌ـبه‌ـعنوان‌ـتحقیق می‌پندارد که می‌توان تمامی سطوح «واقعیت» را کمّی کرد و سنجید هیچ سطحی از واقعیت را رمزآلوده نمی‌داند و حق قداستی برای آن قائل نیست. اما هایدگر به‌حدودی غایی اشاره می‌کند که علم به‌عنوان فعالیتی مداوم لاجرم با آن روبروست هایدگر این حد را «کلان» نام می‌گذارد. حتی در عصر جدید به‌رغم آنکه وجود، عینی می‌شود و کمّی می‌گردد و مورد محاسبهٔ دقیق آدمی قرار می‌گیرد، ابعادی محاسبه‌نشدنی از وجود باقی می‌ماند که یادگار وجود به‌عنوان فوزیس است. منظور هایدگر آن است که علم به‌رغم همهٔ تواناییهایش قادر نیست عظمت و گستردگی جهان یا برعکس خُردی نهایی اجزاء متشکلهٔ جهان را محاسبه کند. این مقوله یادآور این نکته است که تحقیق قادر نیست تمامی وجود را کمّی کند.

علم با نهادی شدن و تخصصی شدن و تجاری‌مآب شدن دیگر ریشه‌های خود را از یاد می‌برد و فقط در جستجوی رسیدن به‌نتایج و انطباق آن نتایج با واقعیت برمی‌آید، به‌عبارت دیگر علم، به‌علم کاربردی محض مبدل می‌گردد. هایدگر باز بر خلاف همگان معتقد است که علم به‌این سبب تن به‌مدیریت سازمانی نمی‌دهد که کار علمی نیازمند سازمان است بلکه به‌وجود آمدن سازمان خود ناشی از آن است که علم به‌فعالیتی مداوم بدل شده است. علم باید مدام نتایج خود را پشت سر بگذارد و به‌طرف کسب نتایج تازه‌تر رود. هنگامی که علم نهادی شد، عالِم به‌متخصصی بدل می‌گردد که وجود را فقط سلسله مسائلی می‌پندارد که حل آنها فقط از طریق کمّی شدنِ هرچه بیشتر میسر است. هایدگر نیز مثل کنت معتقد است که در عصر جدید، اهل مدرسه به‌محقق مبدل می‌شوند و فعالیت علمی به‌فعالیت تحقیقاتی منحصر می‌شود، وی حتی اشاره می‌کند که سازمانهای تحقیقاتی و بنگاههای انتشاراتی هستند که نوشتن کتاب را سفارش می‌دهند. هایدگر این روند را بدین‌سان خلاصه می‌کند: «علم مدرن، خود را در فرافکنیهای قلمروهای موضوعِ خاصش به‌طور همزمان مستقر می‌سازد و تفکیک می‌کند. این برنامه‌های

فراافکنده را روش‌شناسیِ مناسب تحول می‌بخشد، روش‌شناسیی که از رهگذر انضباط تأمین می‌شود. روش‌شناسیی که در هر زمان خود را با و در فعالیتهای مداوم سازگار می‌کند و مستقر می‌سازد. فراافکنی و انضباط، روش‌شناسی و فعالیت مداوم که متقابلاً طالب یکدیگرند. ماهیت علم جدید را تشکیل می‌دهند و علم را به‌تحقیق بدل می‌کنند» (هایدگر ۱۳۷۵، ص ۱۰).

هایدگر مؤکد می‌سازد که اگر تحقیق، پدیدهٔ اساسی عصر جدید باشد بنابراین باید نتیجه گرفت که آنچه ساحت مابعدالطبیعی تحقیق را تشکیل می‌دهد باید از قبل ماهیت عصر جدید را نیز تعیین کرده باشد. ماهیت عصر جدید چیست؟ ماهیت عصر جدید آن است که آدمی خود را از قیود قرون وسطی رها می‌کند و خود را به‌دست خود رها می‌سازد؛ به‌عبارت دیگر به‌ارادهٔ مختار مبدل می‌گردد، وی برای روشن شدن این امر معتقد است که باید وابستگی متقابل ذهن‌گرایی و عین‌گرایی را مورد تحقیق قرار دهیم زیرا از یک‌سو عصر جدید مقولهٔ ذهن‌گرایی و فردگرایی را برجسته ساخته است اما از سوی دیگر هیچ عصری به‌اندازهٔ عصر جدید عینی‌گرایی و جمع‌گرایی را ارزشمند نشمرده است.

آنچه از نظر هایدگر مهمتر از رهایی بشر از قیود متفاوت است آن است که آدمی به«ذهن» مبدل شده است. هایدگر معتقد است که واژهٔ subiectum در واقع ترجمهٔ واژهٔ یونانی hypokeimenon است که معنای آن عبارت از ساحتی است که چیزهای دیگر را در خود جمع می‌کند. این واژه به‌هیچ‌وجه به‌معنای انسان و مهمتر از آن به‌معنای «من» (I) نبود. مبدل شدن آدمی به subiectum به‌این معناست که شیوهٔ وجودی هر چیز و حقیقت آن، فقط به‌آدمی منوط می‌شود. اما فقط زمانی چنین اتفاقی رخ می‌دهد که شیوهٔ ادراک از آنچه هست تغییری کلی پیدا کند یعنی جهان به‌تصویر بدل گردد. بنابراین عصر جدید، عصر تصویر جهان است. منظور هایدگر از جهان مجموعهٔ موجودات اعم از طبیعت و تاریخ است و منظور او از تصویر چیزی بیشتر از «کپی» است. بنابراین منظور از تصویر جهان، عکس و تصویر جهان نیست بلکه آن است که جهان به‌عنوان تصویر، درک و فهم می‌شود. در عصر تصویر جهان، جهان به کلیت موجوداتی عینی مبدل می‌گردد که پیش‌ـروی انسان به‌عنوان ذهن، پیش‌ـنهاده می‌شود. موجودات از آن حیث موجوداتند که آدمی آنها را

برمی‌سازد و پیش-می‌نهد و به‌آنها معنا می‌دهد. هنگامی که عصر تصویر جهان گسترش می‌یابد هرآنچه انسان آن‌را پیش ننهاده باشد و معنا نکرده باشد واجد وجود تلقی نمی‌گردد؛ مشخصه‌ای که در هیچ عصر دیگری وجود نداشته است. حاصل این روند آن است که انسان‌شناسی به‌عنوان نظامی فلسفی متولد می‌شود. اگر آدمی ذهن باشد و جهان به‌تصویر بدل شود روابط میان این دو به‌رابطه‌ای سلطه‌گرانه مبدل می‌گردد و انسان‌مداری به‌وجود می‌آید، به‌عبارت دیگر ارزش و معنای جهان را آدمی تعیین می‌کند و علم به‌عنوان تحقیق تصویری را که از طبیعت و تاریخ رسم کرده است به‌جای جهان پیش- می‌نهد و فراموش می‌کند که این تصویر، تصویری است که او خود از جهان رسم کرده است. تقابل میان ذهن و عین، علم را به‌بازنمایی بدل می‌کند. هایدگر قبلاً توضیح داده بود که یونانیان حقیقت را نامستور شدن متصور می‌شدند یعنی نوعی اُنس با شکفتگی خود چیزها. در بازنمایی، این مفهوم از میان می‌رود زیرا که آدمی به‌عنوان سوژه، جهان را محاسبه می‌کند و معنا و ارزش آن‌را خود مشخص می‌سازد.

هایدگر بر آن است که بیهوده نیست که در عصر جدید مدام از «جهان‌بینی» و ارزش دم می‌زنند. آدمیان از آن جهت از «جهان‌بینی» سخن می‌گویند که جهان به‌تصویری بدل شده است که آنان ترسیمش کرده‌اند و بدین سبب از ارزش سخن می‌گویند که به‌سبب عینی شدنِ جهان آنان هستند که باید آن‌را معنا کنند و سلسله‌مراتب آن‌را تعیین کنند. آدمی چیزهای ارزشمند را «فرهنگ» نام می‌گذارد. مخاطبِ محصولات فرهنگی، انسانهای دیگر است نه خدایان.

هایدگر در پایان منکر می‌شود که بتوان از «جهان‌بینی» اعصار گذشته یا فرهنگ آنها سخن گفت زیرا این دو آفریدهٔ عصر جدید یعنی عصر تصویر جهان هستند.

گفتیم که هایدگر بنیانگذار مابعدالطبیعهٔ جدید را دکارت می‌داند، اکنون وی درصدد برمی‌آید تا این امر را محقق سازد. اگر مشخصهٔ عصر جدید رهایی بشر از قیود قرون وسطی باشد، این امر بدان معناست که آدمی برای دست یافتن به‌یقین، دیگر به‌ایمان متوسل نمی‌شود بلکه به‌خود متوسل می‌شود. آزادی از نظر انسان جدید استقلال است بنابراین منشأ یقین آدمی باید یقین او به‌خود باشد. لازمهٔ این امر سه چیز است: آدمی باید مشخص سازد که چه چیز دانستنی است و چه معرفتی

درست است و چه چیز امری یقینی است. از نظر هایدگر دکارت دریافت که بنیاد این یقین خود باید امری یقینی باشد و باید خود را مدلل سازد و مبنای سایر یقینها قرار گیرد.

دکارت همهٔ اینها را در جملهٔ «من می‌اندیشم ــ هستم» خلاصه کرد. «من می‌اندیشم» خود امری یقینی است زیرا در چنین دانشی است که دانستن با آنچه دانسته می‌شود مطابق است زیرا دانستن و آنچه دانسته می‌شود به‌طور همزمان حاضرند. «می‌اندیشم» از آن جهت خود را مدلل می‌سازد که امری بدیهی است؛ و بالاخره بنیاد سایر یقینهاست زیرا که شرط ضروری حصول به‌آنهاست.

از نظر دکارت وجود ضرورتاً «وجود به‌منزلهٔ عین» است، عینی که به‌ذهن نمایانده می‌شود و رابطهٔ ذهن و عین شرط ضروری معرفت است. سخن کوتاه، دکارت مؤسس انسان‌مداری و در نتیجه نیهیلیسم است که در آن نامستوری وجود و گشودگی انسان به‌شکفتگی اشیا از میان می‌رود و سلطهٔ ذهن بر عین راه را برای رسیدن به‌عصر جدید هموار می‌کند.

همان‌طور که گفتیم مقالهٔ ذینفوذ دیگر هایدگر دربارهٔ عصر جدید «پرسش از تکنولوژی» (هایدگر ۱۳۷۳) است. مسائلی که هایدگر مطرح ساخت، اکنون نه‌فقط مورد توجه فلاسفه و جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان بلکه حتی مورد اعتنای محیط‌شناسان و روزنامه‌نگاران و حتی عامهٔ مردم قرار گرفته است. بی‌شک این مقاله دارای حقایقی بوده است که این‌چنین مورد توجه و علاقهٔ مردمان متفاوت قرار گرفته است اما می‌توان به‌شیوهٔ خود هایدگر پرسید آیا نحوهٔ نگرش او ضمن گشودن افقهای تازه، افقهای دیگری را که آنها نیز بسیار حیاتی و مهم‌اند نبسته است؟ امیدواریم در پایان مقاله به‌این نکات اشاره کنیم.

از نظر هایدگر تکنولوژی چیزی بیش از کاربرد عملی علوم مدرن است و نمی‌توان تکنولوژی را زائدهٔ علم جدید متصور شد.

هایدگر در آغاز مقالهٔ خود میان تکنولوژی و «ماهیت تکنولوژی» تفاوت قائل می‌شود و کل مقالهٔ او کاوشی است برای یافتن ماهیت تکنولوژی. وی بر آن است که مردم گمان می‌کنند تکنولوژی ابزار است. اما این نحوهٔ نگرش را کافی نمی‌داند زیرا به گمان او این نحوهٔ نگرش ما را از پرسش اصلی که یافتن ماهیت تکنولوژی باشد

منحرف می‌سازد. هایدگر معتقد است که این نوع تعریف که آن‌را «تعریف ابزاری و انسان‌مدارانه از تکنولوژی» می‌نامد صحیح است اما حقیقی نیست. از آنجا که فقط امر حقیقی است که ما را به‌ماهیت موضوع مورد نظر رهنمون می‌شود باید از تعریف صحیح کار را آغاز کنیم تا به‌تعریف حقیقی برسیم. در وهلهٔ نخست به‌نظر می‌رسد که تکنولوژی ابزار یا آلت یا به‌زبان لاتینی instrumentum باشد، اما نخست باید بپرسیم «خودِ امر ابزاری چیست؟ اموری چون وسیله و هدف به‌کجا تعلق دارند؟ وسیله امری است که با آن سبب چیزی می‌شویم و در نتیجه به‌آن دست می‌یابیم. هرآنچه معلولی در پی دارد علت خوانده می‌شود اما علت فقط آن نیست که با آن چیزی حاصل شود بلکه هدفی هم که نوع وسیله را تعیین می‌کند، علت به‌شمار می‌آید. هر جا هدفی دنبال شود و وسیله‌ای به‌کار رود، هر جا که امر ابزاری حاکم باشد، علیّت حاکم است» (هایدگر ۱۳۷۳، ص ۳).

هایدگر برای روشن کردن تعریف یونانی و اصیل علیّت و جدا کردن آن از تعریف مدرن به‌سراغ نظریهٔ علل اربعهٔ ارسطو می‌رود. به‌روایت هایدگر اگر نظریهٔ ارسطویی علل اربعه (علت فاعلی و علت غایی و علت مادی و علت صوری) را بخواهیم به‌شیوه‌ای یونانی بفهمیم باید آن‌را نوعی مسؤولیت و دِین مشترک متصور شویم که گرد می‌آیند تا فی‌المثل جامی نقره‌ای برای مناسک قربانی را «فرا\آورند». هایدگر معتقد است که نباید این نوع قرائت از نظریهٔ ارسطو را در افتادن به‌اخلاق‌گرایی و یا شاعری توصیف کرد، زیرا که باید آثار ارسطو را همان‌گونه که یونانیان آن‌را می‌فهمیدند قرائت کنیم. قصد هایدگر آن است که متذکر شود تلقی علیت به‌عنوان مسؤولیت و دِین با تلقی جدید از علیت که به‌معنای چیزی را سبب شدن و نتیجه به‌بار آوردن و مؤثر واقع شدن است، فرق دارد. این تفاوت در چیست؟

هایدگر برای مدلل ساختن این نکته به‌نظریهٔ «حقیقت» خود که همان آلتیا یا نامستور شدن و کشف حجاب باشد متوسل می‌شود. ما قبلاً به‌این مقوله اشاره کرده‌ایم فقط یادآوری می‌کنیم که آلتیا از نظر یونانیان ادراک وجود بود، هر نوع رویارویی با موجودات زمانی ممکن می‌شود که وجود از مستوری خارج شود و نامستور شود. صدور هر نوع حکمی دربارهٔ وجود زمانی ممکن می‌شود که وجود نامستور شود. اما نامستوری یکی از مشخصات خود وجود است. در تجربهٔ یونانی

آدمی مرکز شناخت نیست فقط توانایی آن‌را دارد که به‌کمک لوگوس یا زبان به‌این نامستوری پاسخ دهد. منظور هایدگر از زبان در اینجا فقط زبان مفهومی نیست، بلکه قرار گرفتن در معرض از-خود-برآمدن یا درخشندگی وجود یا فوزیس [طبیعت] است. فقط در عصر جدید که عصر تصویر جهان است، شناخت به‌امری بازنمودی مبدل می‌گردد و شناختِ مفهومی به‌بارزترین نوع شناخت بدل می‌شود و ما این نوع شناخت را «حقیقت» یا «صدق» می‌نامیم و منظور از آن درستی تصورات ماست. اگر حاصل مسؤولیت مشترک علل اربعه فرا آوردن یا پوئیسیس[1] باشد باید پرسید پوئیسیس چیست؟

در حال حاضر گمان می‌کنند که پوئیسیس باید همان هنر ورزیدن باشد اما در عهد یونانیان چنین نبود بلکه به‌هر نوع فرا آورده‌ای پوئیسیس اطلاق می‌شد و مهمتر از آن فوزیس یعنی از-خود-برآمدن یا درخشندگی وجود نیز پوئیسیس نام می‌گرفت. بنابراین فرا آوردن می‌توانست در طبیعت رخ دهد یا به‌صورت صنعت دستی یا هنر جلوه‌گر شود. فرا آوردن فقط زمانی به‌وقوع می‌پیوندد که امری مستور نامستور شود و از چیزی کشف حجاب گردد، به‌عبارت دیگر پوئیسیس نوعی آلتیاست.

هدف هایدگر آن است که اثبات کند تکنولوژی نیز وسیله‌ای صرف نیست بلکه نوعی نامستوری و انکشاف است و گمان می‌کند که اگر ما به‌این نکتهٔ مهم دل بسپاریم ماهیت تکنولوژی بر ما آشکار خواهد شد.

هایدگربرای توصیف نحوهٔ نامستوری و انکشاف تکنولوژی به‌سیاق خود به‌ریشهٔ یونانی واژهٔ تکنولوژی یعنی واژهٔ تخنه[2] مراجعه می‌کند. از نظر یونانیان تخنه یعنی آشکار ساختن. تکنیسین نوعی شاعر بود که موجودات را از حال اختفا بیرون می‌آورد و دنیای ویژه‌ای را مکشوف می‌ساخت. سازندهٔ جام نقره‌ای نوعی تکنیسین بود و یکی از مسؤولان فرا آورده شدن جام به‌شمار می‌رفت همان‌گونه که شاعر یکی از مسؤولان سروده شدن شعر به‌شمار می‌آمد. بنابراین تخنه نوعی پوئیسیس یا فرا آوردن است و امری مستور را نامستور می‌سازد. چه این امر فرا آوردنِ جامی نقره‌ای باشد چه فرا آوردنِ شعری.

هایدگر در یکی از بخشهای مهم مقالهٔ خود با استناد به اخلاق نیکوماخوسی

---

1. poiesis 2. techne

ارسطو (کتاب ششم، فصل سوم و چهارم) میان تخنه و اپیستمه[1] مقایسه‌ای مهم به‌عمل می‌آورد. (همانجا، ص ۸) برای روشن شدن هدف هایدگر ما مقالهٔ وی را رها می‌کنیم و نکاتی چند در مورد گفته‌های ارسطو متذکر می‌شویم تا بتوان بهتر به‌مقصود هایدگر پی برد. ارسطو در این کتاب میان پنج نوع فضیلت فکری که قادر به‌درک حقیقت هستند تفاوت می‌گذارد.

الف) اپیستمه یا معرفت علمی، کارکرد این فضیلت معرفت به‌حقایق صوری است.

ب) تخنه یا معرفت هنری و صنعتی[2] که کارکرد آن فرا آوردن اشیا است.

ج) فرونیسیس[3] یا حکمت عملی که کارکرد آن حصول معرفت به کنش[4] بشری و غایات زندگی اجتماعی بر پایهٔ خیر و یا شر است.

د) عقل شهودی[5] که کارکرد آن معرفت به‌مبادی است.

ه) خرد[6] که حاصل جمع عقل شهودی و معرفت علمی و اعلی‌ترین نوع معرفت است.

هایدگر در مقالهٔ خود از میان این پنج نوع معرفت فقط به‌دو نوع آن یعنی اپیستمه و تخنه اشاره می‌کند و معتقد است که هر دو نحوی آلتوئین[7] یعنی نامستورکننده هستند، اما تخنه از «امری کشف حجاب می‌کند که خود را فرا-نمی‌آورد و هنوز فراروی ما قرار ندارد... کسی که خانه‌ای یا زورقی یا جامی نقره‌ای می‌سازد بر مبنای مقتضیات چهار نحوهٔ ره-آوردن [یا همان علل اربعه] از امری که باید فرا آورده شود کشف حجاب می‌کند. این کشف حجاب، این انکشاف، از قبل صورت و مادهٔ زورق یا خانه را با چشمداشت به‌شکل نهایی محصول مورد نظر، در آن شیء گرد می‌آورد و بر این مبنا، نحوهٔ ساخت آن‌را تعیین می‌کند، بنابراین، امری که در تخنه تعیین‌کننده است به‌هیچ‌وجه نه در ساخت و پرداخت و نه در کاربرد وسایل [نهفته نیست] بلکه در همین انکشاف یا نامستوری نهفته است. تخنه به‌عنوان نامستوری و انکشاف است و نه به‌مثابهٔ ساخت و تولید، که نوعی فرا آوردن به‌شمار می‌رود» (هایدگر ۱۳۷۳، ص ۹).

---

1. episteme
2. craft
3. phronesis
4. praxis
5. nous
6. sophia
7. aletheuein

هدف هایدگر آن است که بگوید تکنولوژی جدید نیز فقط ابزار نیست بلکه نوعی نامستوری و انکشاف است، اما نوعی از انکشاف است که رابطهٔ خود را با پوئیسیس از دست داده است. هایدگر نحوهٔ انکشاف تکنولوژی جدید را به«معارضه فراخواندن»[1] می‌نامد. تکنولوژی بر خلاف تخنه که در وفاق و هماهنگی با طبیعت فرامی‌آورد با طبیعت به‌معارضه برمی‌خیزد و تولید می‌کند. هایدگر خود مثالهایی در این‌باره می‌زند و تفاوت میان آسیاب بادی و نیروگاه آبی در رودخانهٔ راین را متذکر می‌شود که اولی در وفاق با طبیعت کار می‌کند و دوّمی از رودخانه به‌عنوان منبع ذخیره استفاده می‌کند. اما برای ما یافتن مثالهای آشنا چندان دشوار نیست، پاره شدن لایهٔ ازن و آلودگی کشندهٔ هوا و از میان رفتن جنگلها و... همگی حاصل فرآیند معارضه‌جویی هستند. هایدگر دربارهٔ این امر می‌نویسد: «نامستوری و انکشافی که بر سراسر تکنولوژی جدید حاکم است، خصلت درافتادن به‌معنای تعرض را دارد. تعرض به‌این صورت به‌وقوع می‌پیوندد که انرژی نهفته در طبیعت اکتشاف و حبس می‌شود و حاصل این روند تغییر شکل می‌یابد و این امر تغییر شکل‌یافته انبار می‌شود و آنچه انبار شده است از نو توزیع می‌شود و آنچه از نو توزیع شده است از مداری به‌مدار دیگر جریان می‌یابد. انکشاف و حبس کردن، تغییر شکل دادن، انبار کردن، توزیع کردن و تغییر مدار همگی انحای نامستوری و انکشاف هستند» (هایدگر ۱۳۷۳، ص ۱۱).

هایدگر معتقد است که تکنولوژی تعرض به‌طبیعت است، طبیعت اسیر دیگر یکی از مسؤولانی نیست که گرد می‌آید و چیزی را فرامی‌آورد بلکه اکنون به«عینی» مبدل شده است که ذهن آن‌را بازمی‌نمایاند و از آن سود می‌جوید تا سبب چیزی شود. رابطهٔ میان علم و تکنولوژی را از نظر هایدگر اکنون دیگر می‌توان مشخص کرد. علم وجود را به‌عینی تبدیل می‌کند که به‌شیوهٔ کمّی می‌توان آن‌را سنجید و تکنولوژی با اتکای به‌این علم وجود را به‌منابعی مبدل می‌کند که باید در خدمت اهداف از پیش تعیین‌شده قرار گیرد. علم، موجودات را به‌شیء تبدیل می‌کند و تکنولوژی آنها را به«منبع و ذخیره‌ای» که باید از آن استفاده کرد؛ و این جریان را انتهایی نمی‌توان قایل شد.

---

1. challenging-forth

از نظر هایدگر تکنولوژی نمایانگر مابعدالطبیعهٔ نیچه یعنی ارادهٔ معطوف به‌قدرت است. جهان چیزی نیست بجز مادهٔ خامی که باید اراده به‌آن شکل بخشد، زیرا که آدمی به‌ذهن و سوژه‌ای مبدل شده است که سرشت وجود را با ارادهٔ خود تعیین می‌کند. تکنولوژی نشان پا پس کشیدن وجود است، به‌همین سبب برخلاف آنچه همگان می‌پندارند در تکنولوژی آنچه اهمیت دارد ماشین‌آلات نیست بلکه نوعی از انکشاف و نامستوری است که نتیجهٔ منطقی تاریخ ذهن‌مدارِ مابعدالطبیعهٔ غربی است.

در تخنهٔ ماقبل علمی، آدمی درون طبیعت بود، اما در تکنولوژی علمی، آدمی بر فراز طبیعت ایستاده است و آن‌را به‌معارضه فرامی‌خواند. به‌همین سبب است که هایدگر ماهیت تکنولوژی را چنین تعریف می‌کند «اکنون آن ندای متعرضی را هم که آدمیان را گرد هم می‌آورد تا امر از خود کشف حجاب کننده را همچون منبع ثابت، انضباط بخشد گشتل[1] [اسکلت‌بندی، چهارچوب‌بندی، شبکه‌بندی] می‌خوانیم... گشتل عبارت است از نحوی از انکشاف که به‌ماهیت تکنولوژی جدید استیلا دارد و خود به‌هیچ‌وجه امری تکنولوژیک نیست» (هایدگر ۱۳۷۳، صص ۱۵ــ۱۴). اما نسبت آدمی با گشتل چیست؟ هایدگر تردیدی ندارد که گشتل آدمی را نیز به‌معارضه فرامی‌خواند. گشتل فقط نحوهٔ رویارویی آدمی با طبیعت را معین نمی‌سازد بلکه نحوهٔ رفتار آدمی با آدمی را نیز تعیین می‌کند، زیرا گشتل نوعی تقدیر[2] است. هایدگر می‌نویسد: «گشتل آدمی را به‌سوی نحوی از انکشاف حوالت می‌دهد. گشتل حوالتِ تقدیر است، مثل همهٔ انحای انکشاف. فرا آوردن پوئیسیس نیز به‌همین معنا نوعی تقدیر است» (هایدگر ۱۳۷۳، ص ۱۹). به‌عبارت دیگر می‌توان گفت گشتل همان قفس آهنین وبر یا جهان شیءگون‌شدهٔ لوکاچ است. آدمی درون این قفس زندگی می‌کند اما خود نمی‌داند، زیرا همین حوالت او را وامی‌دارد تا داعیهٔ سروری بر جهان را داشته باشد. در فلسفهٔ هایدگر آدمی آمیزه‌ای است از ابرمرد نیچه و سانچوپانزای سروانتس، زیرا که بزرگترین خطر گشتل آن است که خود را مستور سازد. «به‌این ترتیب گشتلِ تعرض‌آمیز نه‌فقط نحو انکشاف، [یعنی] فرا آوردن را استتار می‌کند بلکه خود انکشاف من‌حیث انکشاف را هم

---

1. Ge-stell
2. Geschick

استتار می‌کند و همراه با آن قلمرویی را که در آن عدم استتار یعنی حقیقت به‌وقوع می‌پیوندد نامستور می‌سازد» (هایدگر ۱۳۷۳، ص ۲۲). اکنون مهمترین پرسشی که می‌توان مطرح ساخت این است که آیا کردار بشری توان تغییر گشتل را دارد. پاسخ هایدگر پر از رمز و راز است، زیرا در این مورد به‌نقل قطعه‌ای از شعر هولدرلین می‌پردازد:

هر جا خطر هست

نیروی منجی نیز می‌بالد.

منظور وی آن است که با گسترش گشتل به‌عنوان یگانه شیوهٔ نامستوریِ وجود که در عین حال آدمی و طبیعت را به‌معارضه فرامی‌خواند، احتمال قیام نیروی منجی نیز هست. هایدگر در مورد چگونگی قیام این منجی سکوت می‌کند[1]. اما در این مقاله به‌شیوه‌ای رمزی پرسشهایی چند مطرح می‌کند که ما را مجدداً به‌حیطهٔ پوئیسیس بازمی‌گرداند. «آیا امکان دارد که هنرهای زیبا فراخوانده شوند که [بار دیگر] شاعرانه نامستور کنند و منکشف سازند؟ و به‌سهم خود به‌وضوح از رشد نیروی منجی مراقبت کنند و ما را به‌آنچه عطا می‌شود بصیر و بینا سازند و اعتماد ما را به‌آن بیدار و احیا کنند» (همانجا، ص ۲۹).

برنشتاین شارح مقالهٔ هایدگر (برنشتاین ۱۳۷۳) می‌گوید که حاصل گفتهٔ هایدگر آن است که «اندیشناک باشیم و به‌یاد آوریم و تأمل کنیم و بیندیشیم و مهیا شویم و منتظر باشیم و بپرسیم» (برنشتاین ۱۳۷۳، ص ۶۴). هایدگر خود بر پرسیدن تأکید می‌گذارد و مقالهٔ خود را با این جمله خاتمه می‌دهد «زیرا پرسشگری تقوای تفکر است» (همانجا، ص ۳۰).

اکنون که شرح گفته‌های هایدگر دربارهٔ دو مشخصهٔ مهم عصر جدید یعنی علم و تکنولوژی را به‌پایان بردیم می‌توانیم بپرسیم حاصل هرمنوتیک هایدگر چیست؟ هرمنوتیک وی همان‌طور که آشکار شد با وجود و تاریخ پیوند دارد و اعتنایی به‌فهم درست و غلط متن یا وضعیت خاص ندارد، زیرا که مستوری و نامستوری وجود را مقدم بر آن می‌داند. آنچه آغازگر و پایان‌بخش مستوری و نامستوری است

---

۱. هایدگر در مصاحبهٔ خود با مجلهٔ اشپیگل که بعد از مرگش چاپ شد گفت: «فقط خدایی می‌تواند ما را نجات دهد.» تأکید از ماست.

خودِ وجود است، حال می‌توان پرسید تکلیف آدمی در برابر مستوری و نامستوری وجود به‌ویژه در دورهٔ مابعدالطبیعهٔ انسان‌مدار چیست و چگونه باید به‌آن واکنش نشان داد و هرمنوتیک هایدگر ما را به‌چه راهی می‌کشاند. هایدگر خود به‌ندای وجود در زمانه‌ای که نامش را زمانهٔ عسرت و نیم‌شب تاریخِ عالم و بی‌خانمانی گذاشت به‌دو شیوه پاسخ گفت. ما قبلاً به‌راه‌حل کی‌یرکه‌گاردی وی که تحت تأثیر تصمیم‌گرایی تجریدی وجود و زمان قرار داشت اشاره کرده بودیم. هایدگر در سال ۱۹۳۳ ناگهان مصمم شد که به‌ندای وجود پاسخ دهد و با عضویت در حزب نازی به‌اصالت رسد. زیرا گمان می‌کرد که این «انقلاب» یگانه راه‌حل خروج از بحران مدرنیته و عصر علم‌زده و عوام‌زدهٔ کنونی است. به‌قول گادامر هایدگر گمان می‌کرد که افلاطون روزگار ماست و قادر است با فلسفهٔ خود این جنبش را به‌راههای نجیبانه‌تری بکشاند. به‌همین سبب در بیانیه‌های سیاسیی که در آن زمان انتشار داد، تمامی توان فلسفی خویش را در اختیار این جنبش نهاد. فی‌المثل در پیام خویش به‌دانشجویان آلمانی نوشت: «انقلاب ناسیونال سوسیالیستی تغییری کامل در وجود آلمانی ما ایجاد خواهد کرد... آموزه‌ها و آرا[1] دیگر نباید قاعدهٔ وجود شما باشد. فقط 'پیشوا' و فقط اوست که یگانه قانون واقعیت آلمان در حال حاضر و آینده است. این نکته را عمیقاً بیاموزید: از هم‌اکنون به‌بعد هر چیزی نیازمند 'تصمیم' است و هر کنشی با 'مسؤولیت' همراه است. هایل هیتلر!»

یا هنگامی که هیتلر تصمیم گرفت آلمان را از اتحادیهٔ ملل بیرون کشد وی نوشت: «استادان آلمانی، رفقا، هموطنان! پیشوا ملت را به‌اتخاذ تصمیم فراخوانده است... این انتخاب را نمی‌توان با انتخابهای دیگر مقایسه کرد. منحصر به‌فرد بودن این انتخاب در عظمت سادهٔ آن نهفته است... نتایج این تصمیم تا نهایت مرزهای وجود ملّت ما رخنه خواهد کرد.» و یا هنگامی که عده‌ای از کارگران به‌سالن سخنرانی دانشگاه فرایبورگ آمدند وی گفت: «ارادهٔ مشترک بر آن است که پلی استوار میان کارگران فکری و یدی برقرار شود. ارادهٔ پیوند برقرار کردن دیگر

---

۱. کارل یاسپرس (K. Jaspers) می‌گوید که در آخرین ملاقات خود با هایدگر از وی پرسیده بود برای چه از مردی بی‌سواد چون هیتلر پشتیبانی می‌کند. وی در جواب گفته بود به‌سوادش چکار دارید به‌دستان زیبایش نگاه کنید.

رویایی بری از امید نیست... زیرا که ناسیونال سوسیالیسم کل واقعیت آلمانی ما را تغییر داده است و این امر بدان معناست که تمامی آرا و تفکر قدیمی ما باید تغییر یابد و به‌چیزی دیگر بدل شود» (به‌نقل از مگیل ۱۹۸۵، ص ۱۳۱).

هایدگر نیز چون لوکاچ راه برون شدن از «قفس آهنین» را در انقلاب یافت اما نباید تصمیم هایدگر برای انتخاب ناسیونال سوسیالیسم را با تصمیم لوکاچ برای انتخاب بالشویسم یکی بدانیم. زیرا هر چه باشد لوکاچ به‌دنبال جنبشی رفت که حداقل در ظاهر شعار آن برابری و عدالت همگانی بود نه سیادت ملی و نژادی. با این‌همه در سطح فلسفی، تصمیم‌گرایی تجریدیی که هر دو را به‌این انتخاب کشاند، منشأ واحدی داشت: نفرت از جامعهٔ جدید و علم و اتخاذ تصمیم‌های سیاسی با تکیه به‌مقولات فلسفی بی‌میانجی. هرچند نکتهٔ طنزآمیز اینجاست که نقطهٔ شروع فلسفه ورزیدن آنها مردود شمردن فلسفه‌هایی بود که به گمان آنان رابطهٔ خود را با زندگی از دست داده بودند. حال باید دید واکنش هایدگر بعد از شکست انقلاب ناسیونال سوسیالیستی به‌ندای وجود چه بود؟

این واکنش را می‌توان در مقاله‌های «پرسش از تکنولوژی» و «عصر تصویر جهان» مشاهده کرد: وجود در اختفای کامل به‌سر می‌برد و عدم که نام یا سویهٔ دیگر وجود است در قالب نیهیلیسم به‌تقدیر دوران ما بدل گشته است. علم جهان را به‌تصویر و تکنولوژی تمامی موجودات از جمله انسان را به‌ذخیره و منبع ثابت تبدیل کرده است. گشتل که همان ماهیت تکنولوژی باشد نهایت خطر است و معنای نهایت خطر نیز آن است که وجودِ خود گشتل به‌فراموشی و غفلت سپرده شود.

از نظر هایدگر در این دوران فقط شاعران هستند که می‌توانند مبشر بارقه‌هایی از نامستوری وجود باشند. وی در آخر مقالهٔ تکنولوژی به‌ابیاتی از هولدرلین متوسل می‌شود تا امکان رهایی از این وضعیت را متذکر شود. هایدگر در این دوران بر آن شد که مابعدالطبیعه را نمی‌توان از درون تخریب کرد و به‌همین سبب اندیشهٔ خود را «تفکر شعری» و یا «تفکر معنوی»[1] نامید.

آنچه در دورهٔ دوّم تفکر وی بارزتر شد بیزاری وی از علم و تکنولوژی و شهر بزرگ و ستایش از زندگی روستایی و به‌قول خود سکنی گزیدن در جوار حقیقت

---

1. meditative thinking

وجود بود، که فقط شاعرانی از قبیل هولدرلین[1] و ریلکه[2] و تراکل[3] نشانی از آن به‌دست می‌دهند.[4]

به‌جاست که به‌ذکر سخنرانیی بپردازیم که وی در سال ۱۹۵۹ برای بزرگداشت موسیقی‌دان کم‌مرتبه‌ای به‌نام کنرادین کرویتزر[5] ایراد کرد. سبب ایراد این سخنرانی آن بود که این موسیقی‌دان همولایتی هایدگر بود و بس. وی این سخنرانی را که مخاطب آن همولایتیهای او بودند، پس از ذکر نعماتی که شهرستان زادگاهش به‌او داده است و تشکر از شهردار آن، با این کلمات آغاز می‌کند: «مهمانان عزیز، دوستان، همسایگان.» (هایدگر ۱۹۶۶، ص ۴۳) و اندکی بعد گلایه می‌کند که «بسیاری از آلمانی[6]ها خانهٔ آبا و اجدادی خود را از دست داده‌اند، روستاها و شهرستانهای خود را ترک کرده‌اند. آنها در ازدحام و اغتشاش شهرهای بزرگ گم گشته‌اند و در خراب‌آبادهای مناطق صنعتی مأوی گرفته‌اند و اکنون با ولایت خود بیگانه شده‌اند. اما چه بر سر آنها آمده است که در ولایت خود باقی مانده‌اند؟ آنها بی‌خانمان‌تر از کسانی هستند که ولایت را ترک کرده‌اند، زیرا که پای آنها به‌زنجیر رادیو و تلویزیون بسته است... سینما آنها را به‌جاهای ناشناختهٔ تخیلی کشانده و آنها را در توهم دنیایی فروبرده است که دنیا نیست. روزنامه‌های مصور همه جا رخنه کرده‌اند... [مسائلی که وسائل ارتباط‌جمعی مطرح می‌کنند] به‌آدمی از مزرعه و آسمان بالای سر او و زمین زیر پای او و مناسک و مراسم روستای او و سنن آبا و اجدادی او نزدیکتر شده‌اند» (هایدگر ۱۹۶۶، ص ۴۸).

هایدگر اندکی بعد حملهٔ خود را به‌علم از سر می‌گیرد «دنیای امروز در برابر تفکر محاسبه‌گر بلادفاع مانده و طبیعت به‌پمپ‌بنزین بزرگی مبدل شده است.» (هایدگر ۱۹۶۶، ص ۵۰) و سپس می‌پرسد «پس آیا آدمی قربانیی بلادفاع و گیج و مغشوش است که در چنگال قدرت برتر و مقاومت‌ناپذیر تکنولوژی رها شده

---

1. F. Hölderlin 2. R. M. Rilke 3. G. Trakl

۴. رک. کتاب شاعران، ریلکه، تراکل، سلان (۱۳۷۱). به‌ویژه رک. به‌مقالهٔ مایکل هامبورگر (M. Hamburger) در مورد تراکل که دیدگاه هایدگر را در مورد تراکل مورد ارزیابی قرار داده است.

5. Konradin Kreutzer

۶. هایدگر به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که انگار فقط روستاییان آلمانی، آلمانی هستند.

است؟» (هایدگر ۱۹۶۶، ص ۵۳) و پاسخ می‌دهد آری. الّا اینکه، آدمی تفکر محاسبه‌گر [علم] را رها کند و به‌دامان تفکر معنوی پناه ببرد. وی بر آن است که اگر ما تفکر معنوی را پیشه کنیم حتی قادریم از پس تکنولوژی نیز برآییم «... نخست باید گفت که طرحها و برنامه‌ها و ماشینهای تکنولوژی تا اندازه‌ای مورد نیازند. احمقانه است که کورکورانه به‌تکنولوژی حمله کنیم. کوته‌نظری است که آن‌را از نتایج اعمال شیطان متصور شویم. ما نیازمند وسایل تکنیکی هستیم، آنها حتی ما را وامی‌دارند که پیشرفت کنیم. اما ناگهان بدون آنکه آگاه باشیم خود را در چنگال آنها می‌یابیم و بندهٔ آنها می‌شویم. اما می‌توانیم طور دیگری عمل کنیم. می‌توانیم از وسایل تکنیکی استفاده کنیم اما چنان استفاده کنیم که بتوانیم خود را از آنها خلاص و رها کنیم و اگر کارمان با آنها تمام شد آنها را به‌حال خود واگذاریم. می‌توانیم چنان از آنها استفاده کنیم... که زندگی درونی و واقعی ما را تحت تأثیر قرار ندهند... اما می‌توان پرسید آیا هم آری و هم نه گفتن به‌تکنولوژی رابطهٔ ما را با آن به‌نحوی زیبا، آسان و راحت نمی‌سازد؟ ما اجازه می‌دهیم که وسایل تکنیکی وارد زندگی ما شوند، اما در عین حال هر وقت خواستیم آنها را کنار می‌گذاریم و به‌حال خود رها می‌کنیم. نباید گمان کنیم که آنها چیزهایی مطلق هستند بلکه باید تصور کنیم که آنها وابسته به‌چیزهایی والاترند، من این نوع برخورد با تکنولوژی را که در عین حال به‌آن 'آری' و 'نه' می‌گوید 'وارستگی = رخصت دادن به‌اشیا که باشند = بی‌اعتنایی به‌اشیا'[۱] (که عبارتی قدیمی است) نام می‌گذارم» (هایدگر ۱۹۶۹، ص ۵۳).

هرچند این گفته ساده است اما مفهوم وارستگی که در آن به کار گرفته شده از نظر برخی از شارحان آثار هایدگر مفهومی بسیار عمیق است. هایدگر در مقاله‌ای دیگر که در همان کتاب چاپ شده این مفهوم را بسط داده است. در این مقالهٔ دشوار و پر از رمزوراز که گفتگویی است میان یک معلم (که ظاهراً باید خود هایدگرباشد)، یک دانشمند و یک اهل مدرسه، هایدگر می‌کوشد تا تفکر معنوی را به‌روش معمول خود مورد پرسش قرار دهد. اما ما فقط توجه خود را به‌مفهوم وارستگی معطوف می‌کنیم. هایدگر در وجود و زمان می‌پنداشت که راه رسیدن به‌اصالت، قدرتِ اراده و مصمَّم بودن است، اما بعد از سَر خوردن از سیاست و کاوش در آثار نیچه و دکارت

1. releasement toward things = Gelassenheit

یعنی در دورهٔ دوّم تفکر خود به‌این نتیجه رسید که راه رسیدن به‌اصالت، وارستگی است. وارستگی یعنی جدا ساختن خود از ارادهٔ نفسانی وی می‌گوید که «تفکر» زمانی شروع می‌شود که فکر، خود را از اراده‌مندیِ تفکر بازنمودی وا برهاند (هایدگر ۱۹۶۹، صص ۵۹ــ۵۸). تفکر بازنمودی موجودات را بر طبق طرحهایی که به‌آنها تحمیل می‌کند مکشوف می‌سازد. فردی که در زیر سلطهٔ این اراده قرار دارد خود را بنیانی می‌پندارد که همهٔ چیزهای دیگر برای او سامان یافته‌اند، اما واقعیت به‌جز این است. ما در واقع پا به‌جهانی گذاشته‌ایم که چیزی به‌جز بازی ظواهر نیست، جهانی که نه «مرکزی» دارد نه «درونی». فقط زمانی که ما از زندانی که اراده برای ما ساخته است رها شویم قادریم آزادانه وارد این بازی شویم. فرد وارسته فردی است که به‌چیزها نمی‌نگرد بلکه واسطه‌ای است که چیزها از رهگذر او بر یکدیگر ظاهر می‌شوند. اما انکار اراده نیازمند نوعی دیگر از اراده است یعنی اراده‌ای که انکار اراده را اراده کند. ولی این اراده نیز باید در جریان رها شدن و وارسته شدن محو شود. بنابراین وارستگی، ورای اراده است و نمی‌توان آن‌را با مقولهٔ فعال بودن یا منفعل بودن سنجید. وارستگی یعنی رخصت دهند تا سرشت حقیقت یا نامستوری، آشکار شود. اما رخصت دادن نوعی بردباری است. رهایی نوعی نجابت فکری است که فروتنانه نامستوری وجودِ موجودات را انتظار می‌کشد. انسان وارسته به‌جای آنکه اشیا را تحت سلطهٔ خود درآورد، رخصت می‌دهد که آنها همان‌گونه که هستند باشند. در این گفتگو «اهل مدرسه» می‌گوید: نجابت فکری جوهر تفکر است و بنابراین جوهر شُکرگذاری نیز هست (هایدگر ۱۹۶۹، ص ۸۵). در تفکر ناب «نفس» یا «ذهن» ناپدید می‌شود و فرد وارسته دیگر فاقد نفسِ خودآگاه است، زیرا اندیشیدن یعنی شُکرگذاردن. آدمی در شکرگذاردن هدیهٔ وجود را می‌پذیرد و با این پذیرش هر کسی «خود» می‌شود، هایدگر از قول هولدرلین می‌گوید وارستگی یعنی «به‌خانه بازآمدن».

مفهوم «خانه» و «همسایگی» از مضامینی هستند که مکرراً در آثار هایدگر ظاهر می‌شوند، به‌عنوان مثال وی در وجود و زمان می‌گوید که هیبت باعث می‌شود که آدمی احساس کند «در-خانه-نیست» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۲۳۴). اگرچه در این کتاب در-خانه-نبودن جزو ساختهای د زاین است اما هایدگر همواره گرایش دارد

که به‌جهان یونانی بازگردد و ریشهٔ بی‌خانمانی بشر فعلی را در ویران شدن آن و ظهور مابعدالطبیعه جستجو کند. فی‌المثل در مقالهٔ «ساختن سکنی گزیدن اندیشیدن» می‌نویسد: «معنای واژهٔ Bauen (ساختن) چیست؟ واژهٔ انگلیسی-آلمانیِ کهن برای ساختن (building) که buan باشد به‌معنای سکنی گزیدن (dwelling) است، یعنی در مکانی مستقر شدن. معنای واقعی buen که همان سکنی گزیدن باشد اکنون از یاد ما رفته است، اما رد پای آن در کلمهٔ آلمانی nachbar = همسایه = neihbor حفظ شده است. neighbor در انگلیسی کهن neahgebur نامیده می‌شود و دارای دو جزو است neah به‌معنای نزدیک و gebur به‌معنای سکنی‌کننده» (هایدگر ۱۹۷۱، صص ۱۴۷-۱۴۶). هایدگر در این مقاله بر آن است که سکنی گزیدن یعنی مراقبت کردن و محافظت کردن و مؤانست و صلح. هر سکنی گزیدنی نیازمند چهار عنصر است که وی نامش را «چهارگانه»[1] می‌گذارد: خدایان و فانیان و زمین و آسمان. منظور از چهارگانه پیوستگی این عناصر است و شأن آدمی به‌عنوان عنصری از این عناصر همان سکنی گزیدن است. آدمی به‌سهولت می‌تواند دریابد که هایدگر در واقع تلقی خود از زندگی یونانی-روستایی را به‌عنوان زندگی آرمانی برگزیده است.

بسیاری با خواندن آثار متأخر هایدگر به‌این گمان می‌افتند که وی تفکر «خشن» اولیهٔ خود را رها ساخته و به‌نوعی عرفان شاعرانه دست یافته است، مفاهیمی از قبیل وارستگی و سکنی گزیدن شاهدانِ این مدعایند[2]، اما اگر نیک بنگریم چنین نیست. هایدگر در دوران اولیه تفکر خود به‌همان اندازه زیبایی‌گراست که در دورهٔ دوّم تفکر خود. اما خطاست که «معنویت و لطافت» دورهٔ دوّم هایدگر را نوعی طلب بخشایش از خطاهای دوران اول او متصور شویم، زیرا حتی در این دوره نیز تفکر او

1. fourfold

۲. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت که هایدگر خود دست آخر به‌نوعی «تجربهٔ دینی» پناه برده است تا بتواند با عصر جدید مقابله کند بیهوده نیست که اکثر یوگابازها و مدیتیشن‌کارها و طرفداران رفتن به‌آغوش طبیعت و تلطیف کنندگان دین وطی‌کنندگان مراتب عرفان، البته تا سرفنا ــ چون فنا چیز خطرناکی است ــ خواسته و ناخواسته نیم‌نگاهی به‌هایدگر دارند، هایدگری که به‌دست وسایل ارتباط‌جمعی «تلطیف» شده و «بسته‌بندی‌شده» و در اختیار عموم (عمومی که اکثراً از طبقات والاترند) قرار داده شده است.

تجریدی باقی می‌ماند و فلسفهٔ او به‌او اجازه نمی‌دهد که بتواند «تاریخمندی» تجریدی خود را کنار بگذارد و به«تاریخ واقعی» نظری بیافکند. برای مثال بهتر است که به‌پایان همین مقاله نظری بیافکنیم. مقاله‌ای که در طول آن هایدگر با نوعی لطافت از مؤانست و صلح با زمین و آسمان و خدایان و همسایگان سخن می‌گوید، اما در کمال شگفتی در پایان آن می‌نویسد: «... می‌شنویم که از همه‌سو دربارهٔ کمبود خانه صحبت می‌کنند و دلایل کافی نیز در دست هست. البته فقط صحبت نمی‌کنند بلکه دست به کار هم شده‌اند. ما می‌کوشیم تا این نیاز را با تهیهٔ خانه و بهبود بخشیدن به‌شیوهٔ بنایی و برنامه‌ریزی و معماری برآورده سازیم. کمبود خانه، سخت و تلخ و عذاب‌آور است اما وضعیت وخیم سکنی گزیدن فقط در کمبود خانه نهفته نیست، وضعیت وخیم سکنی گزیدن در واقع قدیمی‌تر از جنگهای جهانی و تخریب ناشی از آنهاست، قدیمی‌تر از افزایش جمعیت جهان و وضعیت وخیم کارگران صنعتی است. وضعیت وخیم اما واقعی سکنی گزیدن در این امر نهفته است که فانیان باید همواره در پی درک 'ماهیت سکنی گزیدن' برآیند و باید بیاموزند که سکنی گزینند. آیا بی‌خانمانی بشر در این امر نهفته نیست که آدمی هنوز در وضعیت وخیم واقعی سکنی گزیدن به‌عنوان 'وضعیت' نیاندیشیده است؟ با این‌همه اگر آدمی در این بی‌خانمانی درنگ کند و در آن اندیشه نماید، دیگر بی‌خانمانی 'فلاکت' نخواهد بود. اگر فانیان این نکته را خوب به‌خاطر بسپارند، سکنی گزیدن را خواهند آموخت» (هایدگر ۱۹۷۱، ص ۱۶۱).

خشونتی که در این گفته‌ها نهفته است از خشونت بیانیه‌های سیاسی هایدگر کمتر نیست. آیا می‌توان بی‌خانه و کاشانه بودن خیل عظیم مردمان را شاکرانه تماشا کرد و از آنها خواست که برای رسیدن به‌نجات و فلاح، خود را از شر تفکر بازنمودی رها سازند. بی‌اعتنایی هایدگر به‌درد و رنج واقعی آدمیان را چگونه باید توضیح داد؟

آنچه هایدگر قادر به‌دیدن آن نیست چیز مهمتری است، به‌نظر ما بهترین نقدی که از وی به‌عمل آمده است نقدی است که برنشتاین از مقالهٔ «پرسش از تکنولوژی» به‌عمل آورده است (برنشتاین ۱۹۹۱). برنشتاین در نقد خود به‌بحث هایدگر از آرای ارسطو در مورد «فضایل فکری» بازمی‌گردد. ما گفتیم که ارسطو در

اخلاق نیکوماخوسی از پنج نوع فضیلت نام می‌برد که قادر به‌درک آلتیا هستند: اپیستمه و تخنه و فرونیسیس و نوس و سوفیا. هایدگر در این مقاله از تفاوت اپیستمه و تخنه سخن می‌گوید و به‌وجه فرا آوردن تخنه نیز که همان پوئیسیس باشد اشاره می‌کند و خود نوع ششمی از نامستوری را به‌تقسیمات پنج‌گانهٔ ارسطو می‌افزاید که همان تکنولوژی باشد و وجه فرا آوردن آن‌را نیز که گشتل باشد به‌طور تفصیلی مورد بحث قرار می‌دهد، اما نه در این مقاله نه در هیچ‌یک از مقالات دیگر خود از فرونیسیس سخنی به‌میان نمی‌آورد. اگر هایدگر با ارسطو هم‌عقیده باشد که وجوه نامستوری متفاوتند و فرونیسیس نیز یکی از آنهاست چرا وی اشاره‌ای به‌این نحوهٔ نامستوری نمی‌کند؟ هایدگر به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که انگار در روزگار ما فقط دو نوع وجه نامستوری وجود دارد، پوئیسیس (فرا آوردن) و گشتل (به‌معارضه فراخواندن) و معنای این گفته آن است که ما یا اسیر گشتل هستیم و یا برای رهایی باید دست به‌دامان شعر و عرفان شویم. وی در پایان مقالهٔ تکنولوژی، زمانی که در آرزوی رهایی از گشتل است می‌نویسد: «آیا امکان دارد هنرهای زیبا مورد خطاب انکشاف شاعرانه قرار گیرند؟ آیا امکان دارد انکشاف، توجه آنها را به‌نحوی اصیل‌تر جلب کند تا آنها هم به‌سهم خود به‌وضوح از رشد نیروی منجیی مراقبت کنند و از این طریق بصیرت ما را نسبت به‌آنچه عطا می‌کند و اعتمادمان را به‌آن، بار دیگر بیدار و احیا کنند» (هایدگر ۱۳۷۳، ص ۲۹).

ارسطو فرونیسیس یا حکمت عملی را چنین تعریف می‌کند «حکمت عملی نوعی از درک حقیقت است که به‌عقل و عمل (کنش اجتماعی) متکی است و می‌کوشد تا آنچه را برای آدمیان خیر یا شر است مشخص سازد» (به‌نقل از برنشتاین ۱۹۹۱، ص ۱۲۱ و همچنین ارسطو ۱۹۹۱، ص ۱۴۳ـ۱۴۲).

برنشتاین به‌درستی می‌گوید: «در آنچه هایدگر می‌خواهد دربارهٔ نامستوری (آلتیا) به‌ما بگوید نقصی عمیق وجود دارد. چرا ما باید تصور کنیم یگانه واکنشی که تکنولوژی مدرن ما را به‌طرف آن می‌راند باید بازگشت به‌تخنه یا پوئیسیس باشد. چرا نباید به‌فرونیسیس (حکمت عملی) و پراکسیس (کنش) بازگردیم؟ ... کل ساختار نظری مقالهٔ «پرسش از تکنولوژی» ما را اغوا می‌کند که اطمینان یابیم یگانه راه نجات از تهدید گشتل، انتخاب پوئیسیس است» (همانجا، ص ۱۲۲).

هایدگر در تمامی دوران دوّم تفکر خویش سعی می‌کند تا «تفکر معنوی» را جایگزین کنش سازد. این تفکر دارای دو وجه است که وجه اول آن‌را که همان «رهایی و وارستگی» باشد قبلاً برشمردیم. وجه دوّم این تفکر گشوده بودن به‌رمز و راز است. هایدگر می‌نویسد «وارستگی و آزادانه رفتار کردن با اشیا و گشوده بودن به‌رمز و راز، به‌یکدیگر متعلقند. آنها به‌ما اجازه می‌دهند تا به‌نوعی کاملاً متفاوت در جهان سکنی بگزینیم، آنها نوید ساحت و بنیادی جدید را به‌ما می‌دهند تا بر روی آن بایستیم و جهان تکنولوژی را بدون آنکه به‌شرّ آن دربغلتیم تاب آوریم» (هایدگر ۱۹۶۶، ص ۵۵).

هایدگر که در دورهٔ اول تمامی شأن فلسفی خود را درگرو سیاست نهاده بود، در دورهٔ دوّم به‌شکلی بیمارگونه بدون آنکه ذکری از سیاست به‌معنای واقعی کلمه یعنی مشارکت در سیطرهٔ عمومی به‌میان آورد، آن‌را از حیطهٔ تفکر خود حذف می‌کند. حاصل «تفکر معنوی» در عمل چیست؟ احتمالاً شرکت در مراسم کفن و دفن و عروسی همسایگان و هم‌ولایتیها، یعنی کاری که هر روستایی یا تهیدست شهریی مشغول انجام آن است یا بی‌اعتنایی کردن به‌وسایل ارتباط جمعی یعنی کاری که هر بورژوای لذت‌جویی مشغول انجام آن است یا شعری کردن میز و صندلی و آباژور در خانه یعنی کاری که هر پتی‌بورژوایی البته به‌کمک تبلیغات تلویزیون مشغول انجام آن است. اما منظور ارسطو از فرونیسیس فقط اخلاق خصوصی نبود بلکه سیاست نیز بود یعنی نوعی از کنش ممتاز انسانی در پولیس و مدینه. در این معنا سیاست نوعی دیالوگ و گفتگو میان شهروندان است تا هدیه‌ای از سوی وجود که در صورت نامستوری آن پولیس به‌خراب‌آباد بدل شود. گادامر همین معنا را در نظر داشت هنگامی که نوشت: «افلاطون این مسئله را به‌خوبی مشاهده کرد: هیچ مدینه و پولیسی وجود ندارد که آنقدر فاسد شده باشد که مدینهٔ حقیقی را فراموش کند. این نکته به‌نظر من، بنیاد و امکان فلسفهٔ عمل است. روبرو شدن سنتها که ما امروز شاهد آن هستیم چیزی استثنایی نیست، فرونیسیس همواره جریان جدا کردن و انتخاب کردن چیزی است که آدمی آن‌را برحق می‌داند» (به‌نقل از برنشتاین ۱۹۸۹، صص ۵ــ۲۶۴).

هرمنوتیک هستی‌شناختی هایدگر جایی برای کنش اجتماعی باقی نمی‌گذارد.

این هرمنوتیک چه در دورهٔ اول و چه در دورهٔ دوّم نوعی مونولوگ است که به‌بهانهٔ انسان‌مداری دخالت عامل انسانی را حذف می‌کند و با تبدیل کنش یا به‌تصمیمهای آنی و یا به‌تفکر معنوی میدان را به‌دست همان علم و تکنولوژیی بازمی‌گذارد که این‌همه سعی در روشن کردن سویه‌های تاریک آن دارد. هابرماس می‌نویسد: «مشکل واقعی در مورد رابطهٔ نظریه با عمل (پراکسیس) از عملکرد جدید علم به‌عنوان نیرویی تکنولوژیک ناشی نمی‌شود بلکه از این واقعیت ناشی می‌شود که ما دیگر قادر نیستیم میان قدرت عملی و تکنیکی تفاوت بگذاریم... به‌همین سبب شهروندان نمی‌کوشند تا برای کنترل عملی سرنوشت خود به‌وفاقی عقلانی دست یابند و به‌جای رسیدن به‌این وفاق عقلانی می‌کوشند تا با تکمیل دستگاه اداری جامعه، تاریخ را به‌شکل تکنیکی کنترل کنند» (به‌نقل از برنشتاین، ص ۱۲۸).

فلسفهٔ هایدگر به‌رغم بازیهای رمانتیکی که درمی‌آورد در واقع به‌گسترش این روند یاری می‌رساند، زیرا راه کنش اجتماعی را مسدود می‌کند و چشم آدمیان را به‌حل مشکلات واقعی می‌بندد و کنش‌گران اجتماعی را به‌ولادیمیر و استراگونِ نمایشنامه‌ای بدل می‌سازد که گودو، کارگردانِ آن است.

مؤخره

بن‌بستی که «فلسفهٔ انتقادی» لوکاچ و «هرمنوتیک» هایدگر با آن مواجه است ناشی از نقطهٔ آغاز کار این دو فیلسوف است. نقطهٔ آغاز فلسفهٔ انتقادی این است که «اگر آخرین تحقیقات، کلیهٔ نظریه‌های خاصِ [فلسفهٔ انتقادی = مارکسیسم] را ابطال کرده باشد باز هم نباید در حقیقت این نظریه تردید کرد». (لوکاچ)؛ و نقطهٔ آغاز هرمنوتیک هایدگری این است که «در حیطهٔ تفکر معنوی هر نوع ابطالی احمقانه است» (هایدگر ۱۹۷۷، ص ۲۱). معنای این امر آن است که ساخت بنیادی عصر حاضر به گونه‌ای است که علم و تأمل و کردار بهنجار بشری قادر به‌تغییر آن نیست. البته در این میان می‌بایست میان آرای لوکاچ و هایدگر تفاوت قائل شد زیرا هر چه باشد مقولهٔ بنیادی لوکاچ یعنی پرولتاریا به‌رغم تجریدی بودن آن، دارای نوعی واقعیت تجربی است و به‌رغم آنکه لوکاچ از قبل نگرش جامعه‌شناسانه به‌این مقوله را منع کرده است باز می‌توان از شکست یا پیروزی یا تغییرات جامعه‌شناسانه‌ای که در وضعیتِ پرولتاریا رخ می‌دهد سخن راند، چنانکه جامعه‌شناسان متعددی در این زمینه دست به‌این تحقیقات زده‌اند. اما «وجود» هایدگر به‌طور مطلق دست‌یافتنی نیست. با استفاده از مقولهٔ هایدگری stimmung یا mood یا حالت می‌توان گفت که این‌گونه نظریه‌پردازیها در حال و هوایی خاص به‌وجود می‌آیند که بعداً خود به‌تشدید این حال و هوا دامن می‌زنند: یعنی حال و هوای آخرالزمانی که تجربه نشان داده است تورم و رکود اقتصادی نیز آن‌را تشدید می‌کند. نتیجهٔ این حال و هوا یا درافتادن به‌مصمم بودن و جهشهای ناگهانی است یا درغلتیدن به‌سکوتِ شاعرانه و رفتار آزادمنشانه با اشیا. این جهش ناگهانی زمانی اتفاق افتاد که لوکاچ و هایدگر تصمیم گرفتند به‌جنبشهایی سیاسی بپیوندند که هر دو نتایج فاجعه‌باری به‌بار آوردند؛ و این نوع درغلتیدن به‌سکوت، زمانی اتفاق افتاد که تب و تابهای

سیاسی فرونشست. ما قبلاً گفته‌های هورکهایمر یعنی ادامه‌دهندهٔ تفکر لوکاچی را در مورد شوپنهاور نقل کردیم که بر آن بود که فلسفه به‌هیچ‌کسی نمی‌تواند کمک کند «... نه به‌مردم کشورهای جهان سوم نه به‌مردم کشورهای صنعتی...» هورکهایمر در واقع از سرنوشت نظریهٔ انتقادی سخن می‌گفت. آدرنو نیز دست آخر از اعتزال سخن به‌میان آورد و گفت که نظریه، خود، نوعی عمل بلکه والاترین نوع عمل است، گفته‌ای که هایدگر هیچ نوع مخالفتی با آن نداشت. به‌هر تقدیر هایدگر در مصاحبهٔ با اشپیگل با اشاره به‌این معنا چنان سخن گفت که گویی مطلب خود را از روی مطلب هورکهایمر رونویسی کرده است: «فلسفه نمی‌تواند تأثیری مستقیم بر وقایع جاری جهان باقی بگذارد. این امر نه‌فقط در مورد فلسفه بلکه در مورد هر نوع تفکر بشری صدق می‌کند. فقط خدایی می‌تواند ما را نجات دهد» (به‌نقل از وولین ۱۹۹۰، ص ۱۵۵).

طرفداران این نوع نظریه‌ها بارها می‌توانند «تصمیم» بگیرند که لحظهٔ رهایی فرارسیده است و سپس با تأسف ابراز کنند که این فجر، فجری کاذب بیش نبوده است.

بر اساس این حالتِ دوگانه می‌توان «مردم» را برگزیدگان و مخاطبان «وجود» یا «انقلابی» نامید و پس از گذشت مدت‌زمانی اندک که انتظارها برآورده نشد آنها را «شیءگون‌شده» و «ایدئولوژی‌زده» یا «کسان» نامید که در عدم اصالت غوطه می‌خورند. در این معنا «تاریخِ» لوکاچ با «تاریخمندیِ» هایدگر تفاوتی ندارد زیرا هر دو به‌رغم رابطهٔ سرشار از عشق و نفرتی که با مقولهٔ «بنیاد»[1] داشته‌اند، به‌نوعی «فرابنیادگرایی زمانمند»[2] (اصطلاحی است که هابرماس به‌کار برده است) در مورد عصر حاضر می‌رسند. این عصر گذراست اما دارای چنان بنیادی است که نه علم قادر به‌فهم آن است و نه کنش اجتماع و سیاسی بشری توانا به‌تغییر آن.

در این‌گونه نظریه‌ها، مدرنیته یعنی انتظار ظهور منجیی نامعین. این نوع انتظار اگرچه حال و هوایی دینی دارد اما انتظاری نیست که در ادیان ابراهیمی به‌آن اشاره شده است. منظور هایدگر از خدایی که باید ما را نجات دهد چیست[3]؟

---

1. foundation   2. temporalized super foundationalism

۳. همان‌طور که قبلاً اشاره شد هایدگر اگرچه به‌تفاوتی هستی‌شناسانه میان «وجود» و «موجودات» قائل است اما اعتقاد دارد که «وجود» استعلایی نیست، استعلایی شدن ساحت هستی در دنیای رمی به‌وجود آمد و هایدگر بر آن است که انسان‌مداری و نیهیلیسم عصر جدید ناشی از همین استعلایی شدن ساحت وجود است، زیرا «ذهن» دکارتی دقیقاً همان خصوصیاتی را دارد که خدای استعلایی مسیحی-رمی.

هابرماس زمانی که گفت هایدگر در واقع با نوعی «مسیحاگرایی دیونوسوسی» در انتظار آخرالزمان مدرنیته نشسته و چشم به‌ظهور یورش منجی نو دوخته است (هابرماس ۱۹۹۲، صص ۱۳۴ و ۱۳۱) همین معنا را در نظر داشت.

سخن کوتاه: حاصل این نوع انتظار تسلیم کردن آدمیان به‌قدرتهای موجود و آماده ساختن آنان برای تسلیم شدن در برابر قدرتهایی است که از راه خواهند رسید.

گادامر در مصاحبه با بوینی این گفتهٔ هابرماس را نقل می‌کند که «گادامر بود که هایدگر را شهری [یا رام] کرد». این گفته را در مورد هابرماس نیز می‌توان ابراز کرد، هابرماس بود که نظریهٔ انتقادی را شهری یا رام کرد. این امر بدان معناست که نظریهٔ انتقادی و هرمنوتیکی که از ابعاد آخرالزمانی آنها کاسته شده باشد می‌توانند در پیشبرد نظریهٔ اجتماعی مؤثر واقع شوند و ما در بخش هابرماس به‌این ترکیب اشاره کرده‌ایم. ما در جهانی زندگی می‌کنیم که علم و هرمنوتیک و نظریهٔ انتقادی می‌توانند در فهم و اصلاح آن به‌ما کمک کنند.

تعیین منجی از عهدهٔ بشر خارج است.

ضمیمه

یادداشتی دربارهٔ «عصرِ تصویرِ جهان»

هدیه به‌استاد فقید سیّد حسین جلالی

اثر هنری که دستاوردی اصیل باشد هیچ‌گاه جانشینی نخواهد داشت، هیچ‌گاه کهنه نخواهد شد. ممکن است افراد از این حیث تفاوت داشته باشند که از لحاظ شخصی اثری هنری را تحسین کنند اما هیچ‌کس قادر نیست بگوید که این اثرِ هنری را اثر هنری دیگری که آن نیز دستاوردی است منسوخ خواهد کرد. اما در علم همهٔ ما می‌دانیم که هرآنچه به‌دست آمده است در طول ده یا بیست یا پنجاه سال منسوخ خواهد شد.

ماکس وبر (پیشهٔ علم)

... به‌همین لحاظ نمی‌توانیم بگوییم که آموزهٔ گالیله دربارهٔ سقوط آزاد اجسام صادق و گفتهٔ ارسطو که اجسام سبک به‌بالا میل می‌کنند کاذب است... به‌نظر نمی‌رسد که کسی بتواند بگوید شعر شکسپیر پیشرفته‌تر از شعر اخیلوس است و حتی غیرممکن‌تر آن است که بگویند فهم جدید از هر آنچه هست درست‌تر از فهم یونانیهاست. از این‌رو اگر بر آنیم که ماهیت علم جدید را درک کنیم باید خود را از این عادت رها سازیم که از دیدگاه پیشرفت، صرفاً از حیث درجه، علم جدید را با علم قدیم مقایسه کنیم.

مارتین هایدگر (عصرِ تصویرِ جهان)

این مقاله از سه بخش تشکیل شده است. در بخش اول گزارشی از بخشی از کتاب شیء چیست؟ نوشتهٔ هایدگر داده می‌شود. این گزارش مدخلی برای ورود به‌بحثهای مقالهٔ «عصرِ تصویرِ جهان» است. در بخش دوم، مقالهٔ «عصرِ تصویرِ جهان» شرح داده می‌شود. این بخش را باید در کنار اصل مقاله خواند. در این شرح از گفته‌های هایدگر دربارهٔ علوم انسانی ذکری به‌میان نیامده است. در بخش سوم مقایسه‌ای میان آراء هایدگر با آراء تاماس کوون به‌عمل آمده است تا نسبت آراء هایدگر با فلسفهٔ جدید علم روشن شود.

۱

ما برای تشریح مقالهٔ «عصرِ تصویرِ جهان» نخست به‌بررسی بخشی از کتابِ شیء چیست؟ هایدگر که در سال ۱۹۶۲ به‌آلمانی و در سال ۱۹۶۷ به‌انگلیسی منتشر شد، می‌پردازیم؛ این بخش در گزیدهٔ آثار هایدگر نیز که در سال ۱۹۷۸ به‌انگلیسی منتشر شده، تحت عنوان «علم مدرن و متافیزیک و ریاضیات» گنجانیده شده است (اصل این کتاب به‌سخنرانیهای هایدگر به‌سال ۱۹۳۵ بازمی‌گردد).

اهمیت این بخش یا مقاله از آن حیث است که هایدگر در آن مقایسه‌ای دقیقتر میان ساخت علم ارسطویی و ساخت علم نیوتونی و به‌شکلی گذرا میان ساخت آن علوم و ساخت علم قرون وسطایی به‌عمل آورده است. گزارشی از این مقاله می‌تواند نکات مهمی را که در مقالهٔ بسیار موجز و پیچیدهٔ «عصر تصویر جهان» وجود دارد روشنتر سازد.

هایدگر این مقاله را با ذکر نکاتی آغاز می‌کند که هر کسی که با فلسفهٔ علم مابعد امپریستی آشناست آنها را بدیهی می‌شمرد. برخیها بر آن‌اند که اولین تفاوت علم مدرن با علوم سابق آن است که علم مدرن از امور واقع کار خود را آغاز می‌کنند در صورتی که علم یونانی و قرون وسطایی باگزاره‌ها و مفاهیم کلی و مجرد کار خود را آغاز می‌کنند. گالیله خود دچار این توهّم بود زیرا که علم مدرسی را به«تجریدی» بودن متهم می‌کرد و سبب را آن می‌دانست که این علم کار خود را با اصول و گزاره‌های کلی آغاز می‌کند. این تصور بر خطاست؛ «هم علم قدیمی و هم علم مدرن، هم با امور واقع سروکار دارند هم با مفاهیم، اما شیوه‌ای که بر مبنای آن امور واقع فهمیده می‌شدند یا مفاهیم وضع می‌شوند، حیاتی است.» (هایدگر ۱۹۶۷، ص ۶۶).

از نظر هایدگر بزرگی و برتری علم طبیعی در قرن شانزدهم و هفدهم ناشی از آن بود که «علما در آن دوران فیلسوف[1] نیز بودند» و می‌دانستند که امر واقعی وجود ندارد و امر واقع از آن حیث امر واقع است که در پرتو مفاهیم بنیادی مورد ملاحظه قرار گیرد. هایدگر در اینجا نکته‌ای را متذکر می‌شود که ناشی از ناآگاهی فیلسوفان آلمانی از تحولی بود که در فلسفهٔ علم رخ داده بود. وی می‌نویسد: «خصوصیت پوزیتیویسم ــ که دهه‌هاست بر ما مستولی است و امروزه بیش از هر روز دیگر ــ این است که... فکر می‌کند می‌تواند به‌امور واقع یا امور واقعِ دیگر و بهتر بسنده کند، و مفاهیم، لوازمی ضروری هرچند خلاف اصول‌اند که آدمی به‌نوعی نیازمند آنهاست، اما نباید زیاد با آنها خود را مشغول کند زیرا [در غیر این صورت] به‌فلسفه درخواهد غلتید» (هایدگر ۱۹۶۷، ص ۹۷).

وی سپس می‌افزاید «کمدی یا فزونتر تراژدی وضعیت علم در حال حاضر آن است که نخست گمان می‌برند که بتوان با پوزیتیویسم بر پوزیتیویسم غلبه کرد» (همانجا).

تفاوت دومی که برخی می‌پندارند علم جدید با علم کهن و علم قرون وسطی دارد آن است که علم جدید به‌آزمون توسل می‌جوید، اما این نکته نیز بر خطاست. زیرا علم کهن و علم قرون وسطی نیز دست به‌آزمون می‌زدند، مسئله صرفِ دست زدن به‌آزمون نیست بلکه درک خاص این علوم از آزمون است.

---

۱. سر کارل پوپر نیز همواره بر این نکته پافشاری کرده است که از نظر او جدا ماندن فیلسوفان از علم موجب خطاهای جبران‌ناپذیری می‌شود. خطاهایی که در عصر ما «اگزیستانسیالیستها» و در رأس آنها هایدگر مرتکب آن شده‌اند. این دو علاوه بر این نکته شباهتهای دیگری نیز، هرچند اندک، با یکدیگر دارند. شباهتهایی که اکثریت قریب به‌اتفاق فلاسفهٔ معاصر در آن شریک‌اند. هر دو با نظر دکارت در مورد خاستگاه معرفت و حقیقت مخالف‌اند (در مورد آراء هایدگر رک. مقالهٔ «عصر تصویر جهان»، در مورد پوپر رک. «دربارهٔ منابع معرفت و جهالت»، پوپر ۱۹۸۹، صص ۳۰ـ۳) به‌رغم آنکه هایدگر ادعا می‌کند از رئالیسم و ایده‌آلیسم فراتر رفته است و پوپر ادعا می‌کند که رئالیست ساده (native realist) است، هر دو به‌شیوهٔ خود سعی می‌کنند از فلسفهٔ سوژه اجتناب کنند. (در مورد پوپر رک. «معرفت‌شناسی بدون سوژهٔ داننده»، پوپر ۱۹۷۵، صص ۱۵۲ـ۱۰۶، و در مورد هایدگر تقریباً به‌تمامی آثار او از جمله مقالهٔ «عصرِ تصویر جهان») اما آن دو تفاوتی بسیار مهم با یکدیگر دارند، تفاوت میان معرفت‌شناس با هستی‌شناسِ تاریخگرا. هایدگر می‌توانست به‌پوپر بگوید که علی‌رغم تلاشهایش برای برانداختن پوزیتیویسم هیچ‌گاه در این امر موفق نخواهد شد زیرا که بنیانِ عصر حاضر را نوعی از انکشاف وجود پی ریخته است و تا زمانی که وجود، بنیان عصر دیگری را پی نریزد، فراتر رفتن از آن در هیچ حیطه‌ای ممکن نخواهد بود ــ ما بعداً دربارهٔ این بنیان سخن خواهیم گفت ــ و پوپر می‌توانست به‌هایدگر بگوید که مثل بسیاری از افراد دیگر اسیر «اسطورهٔ چهارچوب» است. (رک. مقالهٔ پوپر «اسطورهٔ چهارچوب»، پوپر ۱۹۹۴، صص ۶۵ـ۳۳).

تفاوت سوم نیز که عده‌ای در این مورد متذکر می‌شوند محلی از اِعراب ندارد. به‌کار بردن سنجش و محاسبه خاصِ علم جدید نیست. علم کهن و علم قرون وسطی نیز دست به‌اندازه‌گیری و محاسبه می‌زدند. مسئلهٔ اساسی عبارت است از آنکه چگونه و به‌چه معنا محاسبه کردن و اندازه‌گیری کردن به‌کار برده می‌شوند و چه اهمیتی برای موضوع مورد مطالعه دارند[1].

هایدگر پس از رد این سه تفاوت بر آن است که مشخصهٔ اصلی علوم مدرن و جدید Mathematical بودن آن است. مته‌متیکال چیست و چه نسبتی با ریاضیات[2] و اعداد دارد؟ مته‌متیکال از واژهٔ یونانی ta mathemata برگرفته شده است، تامته‌متا عبارت است از آنچه آدمی در جریان برخورد عملی و نظری با چیزی، از قبل دربارهٔ آن می‌داند. فی‌المثل اگر کسی بخواهد تیراندازی با سلاحی را بیاموزد یا اطلاعاتی دقیق دربارهٔ آن کسب کند باید از قبل بداند که سلاح چیست. به‌همین‌سان اگر بخواهد از گیاهی استفاده کند یا دانشی از آن کسب کند باید از قبل گیاه بودن آن‌را دانسته باشد. از آنجا که عدد جزو بارزترینِ از قبل-دانسته‌ها نزد یونانیان بود، به‌تدریج به‌کل مته‌متیکال اطلاق گردید، اما عدد در واقع نوع خاصی از مته‌متیکال است. فی‌المثل ما اگر به‌سه سبب روی میز برخورد کنیم باید از قبل دانسته باشیم که «سه» چیست، تا بتوانیم بگوییم سه سیب روی میز است. ما «سه بودن» را از خود سیبها کشف نمی‌کنیم بلکه دانشی است که به‌آنها اطلاق می‌کنیم. مته‌متیکال آن جریان آموختنی است که آن‌را از خود چیزها استنتاج نمی‌کنیم بلکه آنچه را

---

۱. هایدگر در اینجا حاشیه‌روی می‌کند و به‌نکته‌ای اشاره می‌کند که توضیح آن به‌این سبب ضروری است که در مقالهٔ «عصرِ تصویر جهان» نیز به‌آن اشاره کرده است. وی می‌گوید که ریاضیات در حال حاضر در دانشگاهها در دپارتمانهای علوم طبیعی تدریس می‌شود. اما این امر تازگی دارد، نه ریاضیات به‌طور ماهوی به‌علوم طبیعی تعلق دارد و نه فلسفه به‌طور ماهوی به‌علوم انسانی. وحدت علوم در دانشگاههای جدید از میان رفته است و این وحدت نه دیگر ضروری به‌نظر می‌رسد و نه حتی توجه اذهان را به‌خود جلب می‌کند. دانشگاهها هر چه بیشتر تخصصی می‌شوند و وحدت علوم را که از نظر هایدگر امری «معنوی» است از میان می‌برند. مسئلهٔ دانشگاه همواره در آلمان مورد توجه بوده است. هومبولت (W. Humboldt) و هایدگر و یاسپرس و هابرماس و بسیاری دیگر در این‌باره نکاتی را متذکر شده‌اند. مسئله بر سر این است که آیا دانشگاه حافظ و اشاعه‌دهندهٔ نوعی «معنویت» است یا جایگاه تحقیق و پرورش متخصصانی که باید در رشته‌های خاص دست به‌فعالیت بزنند.

2. mathematics

می‌آموزیم که از قبل می‌دانسته‌ایم. به‌همین سبب ماهیت مته‌متیکال در امر عددی نهفته نیست بلکه کاملاً برعکس است عدد نوعی خاص از مته‌متیکال است.

هایدگر برای روشن کردن این امر به‌شعاری که افلاطون بر سَردَرِ آکادمی نوشته بود اشاره می‌کند، معمولاً بر آن‌اند که ترجمهٔ این شعار چنین است: «کسی که ریاضیات نمی‌داند وارد اینجا نشود.» اما هایدگر بر آن است که اگر به‌عبارت یونانی توجه کنیم به‌هیچ‌وجه معنای آن این نیست که آکادمیسینها باید فقط در یک رشته یعنی ریاضیات آموزش ببینند بلکه منظور افلاطون آن است که آدمی باید بداند که شرط بنیادیِ امکانِ صحیحِ دانستن، عبارت است از معرفت حاصل کردن از پیش‌فرضهای بنیادی تمامی معرفت و موضعی که ما بر مبنای آن معرفت اتخاذ می‌کنیم. به‌همین سبب مته‌متیکال به‌عنوان آموختنِ آنچه آدمی از قبل می‌داند پیش‌شرط بنیادی کار آکادمیک است.

با این توصیفات هایدگر درصدد برمی‌آید نشان دهد که چگونه است که مته‌متیکال خصوصیت اساسی علم جدید است. اما این امر را به‌تأخیر می‌اندازد تا مقایسه‌ای میان علم نیوتونی و علم ارسطویی به‌عمل آورد.

نیوتون در کتاب *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* تلاشهایی را که از قرن پانزدهم شروع شده بود به‌سرانجام رساند. اگر به‌عنوان کتاب نیوتون دقت کنیم درمی‌یابیم که در آن واژهٔ Philosophiae به‌معنای علمِ کلی است و واژهٔ principia به‌معنای اصول آغازین و نخستین. این کتاب اوج دستاوردهای تلاشهای علمی گذشته نبود، بلکه بنیادی بود برای علوم طبیعی آینده.

نیوتون کتاب را با تعاریف آغاز می‌کند؛ تعریف مفاهیمی همچون کمیتِ مادی[1] و کمیتِ حرکتی[2] و نیرو[3] و مهمتر از همه نیروی جذب به‌مرکز[4]. بعد از بخش تعاریف، بخش عمدهٔ کتاب شروع می‌شود که نام آن چنین است: «اصول یا قوانین حرکت»[5]. هایدگر در بحث خود فقط اصل اول از اصول را مدّ نظر قرار می‌دهد. «هر جسمی[6] به‌حالتِ سکون یا حرکتِ یکنواخت خود در خط مستقیم ادامه می‌دهد، مگر اینکه یا نیرویی که بر آن وارد می‌شود ناگزیر شود حالت خود را تغییر دهد.»

---

1. quantitas materiae
2. quantitas motus
3. force
4. centripeta
5. axiomata sive leyes motus
6. body

از نظر هایدگر انقلابی که علم جدید به‌وجود آورد ناشی از همین اصل است. زیرا همین اصل است که تفسیر جدیدی از طبیعت به‌دست می‌دهد. اما وی متذکر می‌شود که قبل از نیوتون، گالیله و دکارت و لایب‌نیتس و حتی دموکریتوس نیز چنین مفهومی را در ذهن داشته‌اند، اما نیوتون بود که به‌شیوه‌ای اگزیوماتیک آن‌را مدون ساخت.

با توجه به‌این قانون می‌توان تفسیر ارسطویی از طبیعت و کیهان را با تفسیر جدید از طبیعت و کیهان سنجید. اصول ارسطویی چه بودند و اصل اول نیوتون چگونه آنها را از نو تفسیر کرد و طرحی نو درانداخت.

در اینجا باز باید متذکر شد که تفاوت ارسطو و نیوتون تفاوت روش‌شناسانه نبوده است و این افسانه صحت ندارد که ارسطو به‌امر واقع و آزمون و سنجش التفاتی نداشته است و نیوتون با توجه به‌این عوامل انقلاب خود را پی ریخته است؛ بلکه این تفاوت عمیقتر است و مربوط است به آنچه عملاً به‌عنوان پدیدار درک می‌شود و چگونگی تفسیر آن پدیدار.

شرحی که هایدگر از حرکتِ ارسطویی و سرشت طبیعت و کیهان به‌دست می‌دهد مفصل است اما اهم مطالب وی عبارت از این است که: از نظر ارسطو حرکت به‌طور کلی metabole است یعنی تغییر چیزی به‌چیزی. حرکت در این معنا شامل رنگ باختن و از شرم سرخ شدن نیز می‌شود. حرکت اجسام kath auta است یعنی وابسته به‌خود آنهاست. نوعِ حرکت و مکانِ جسم بر حسب ماهیت و سرشتِ جسم تعیین می‌گردد. زمین همان مرکزی است که حرکت بر اساس آن طبقه‌بندی و ارزیابی می‌شود. سنگ به‌طرف زمین کشیده می‌شود زیرا در ماهیت جسمِ سنگین است که به‌طرف زمین کشیده شود و آتش نیز به‌سبب ماهیت خود، یعنی از آنجا که جسمی سبک است، به‌طرف بالا میل می‌کند. در هر دو مورد حرکت در خط مستقیم انجام می‌گیرد، اما ستارگان و تمامی افلاک حول محور مرکز یعنی زمین می‌گردند، حرکت آنها دوْری است. حرکت دوْری مرتبه‌ای برتر از حرکت مستقیم دارد زیرا کامل است و امر کامل، ممتازتر از امر ناقص است. در حرکت دوْری، جسم، خود جایگاهی در حرکت دارد به‌همین سبب، چنان حرکتی مداوم است و به‌وجودِ خود متکی است.

تفاوتی ماهوی میان حرکت اجسام آسمانی[1] و اجسام زمینی وجود دارد. چگونگی حرکت هر جسم به‌نوع و مکانی که به‌آن تعلق دارد وابسته است. حرکت دوّری مستقل از هر چیز در خارج خود است و از آنجا که حرکت ماه دوّری یعنی ساده‌ترین و مداومترین و کاملترین حرکت است ماه به‌زمین سقوط نمی‌کند. اما در علم جدید حرکت دوّری به گونه‌ای تصور می‌شود که نیروی جاذبهٔ مداومی در مرکز لازم است تا حرکتِ «قمر» حفظ شود. ولی از نظر ارسطو نیرو یا dynamis یا همان قابلیت حرکت، در سرشت خود جسم نهفته است. اکنون می‌توان حرکت نیوتونی و حرکت ارسطویی و نتایج ناشی از آن‌را با یکدیگر سنجید. لازمهٔ این سنجش آن است که اگزیوم نیوتون را به‌طور خلاصه یادآور شویم: «هر جسمی اگر به‌حال خود رها شود به‌طور یکنواخت در خط مستقیم حرکت می‌کند.»

۱. اگزیوم نیوتون با عبارت «هر جسمی» شروع می‌شود. این امر به‌آن معناست که تفاوت میان اجسام زمینی و آسمانی از میان رفته است. جهان دیگر به‌منطقهٔ پایینِ ستارگان و منطقهٔ خود ستارگان تقسیم نشده است، همهٔ اجسام طبیعی به‌طور ماهوی یکسان‌اند، قلمرو بالا دیگر قلمرو برتر نیست.

۲. بر همین سیاق برتری حرکت دوّری بر حرکت مستقیم از میان رفته است. حرکتِ مستقیم است که اکنون اهمیت یافته است، اما تقسیم‌بندی اجسام بر مبنای نوع حرکتشان نیز از میان رفته است.

۳. بر همین مبنا متمایز بودن برخی از مکانها نیز ناپدید شده است. هر جسمی اساساً می‌تواند در هر کجا باشد. مفهوم مکان نیز تغییر یافته است. مکان دیگر جایی نیست که جسم بنا به‌سرشت درونی خود به‌آن تعلق داشته باشد، بلکه فقط موقعیتی است که نسبتهایی با موقعیتهای دیگر دارد.

۴. خود حرکت نیز دیگر بر حسب طبایع و قابلیتها و نیروها یا عناصرِ جسم تعیین نمی‌گردد، بلکه بر عکس، ماهیت نیرو با قانون بنیادی حرکت تعیین می‌شود: «هر جسمی اگر به‌حال خود رها شود به‌طور یکنواخت در خط مستقیم حرکت می‌کند.» به‌همین سبب نیرو عبارت از چیزی است که تأثیر آن به‌انحراف از حرکت مستقیم و یکنواخت منجر می‌گردد. این تعریف جدید از نیرو در عین حال به‌تعریف جدید از جرم[2] می‌انجامد.

۵. مطابق با تغییر مفهوم مکان، حرکت نیز فقط به‌عنوان تغییر موقعیت و

---

1. celestial　　2. mass

موقعیت نسبی، یعنی به‌عنوان فواصل میان مکانها، دیده می‌شود. بنابراین حرکت به‌عنوان فواصل قابل اندازه‌گیری تعریف می‌گردد، حرکت را اندازهٔ حرکت می‌پندارند و جرم را وزن.

۶. بنابراین تفاوت میان حرکت طبیعی و حرکت در مقابل طبیعت یا به‌سخن دیگر حرکت قَسری از میان برداشته می‌شود. قسریت به‌عنوان نیرو اکنون فقط ملاکی برای اندازهٔ تغییر حرکت است و دیگر هیچ خصوصیت خاصی ندارد. برای مثال اندازهٔ حرکت صرفاً شکل معینی از نیروی داده‌شده است درست مانند فشار و نیروی جذب به‌مرکز.

۷. بنابراین مفهوم طبیعت در کل تغییر می‌کند. طبیعت دیگر اصلی درونی نیست که از آن حرکت جسم نشأت گیرد بلکه طبیعت شیوهٔ انواعِ موقعیتهای نسبیِ در حالِ تغییرِ اجسام است. شیوه‌ای که بر مبنای آن اجسام در زمان و مکان حاضرند و خود هیچ خصوصیتی ندارند.

۸. بنابراین پرسش از طبیعت نیز تغییر می‌کند و از جنبه‌هایی به‌ضد آنچه بود بدل می‌گردد.

همهٔ این تغییرات ناشی از موضعی اساسی بود که اصل اول نیوتون مبین آن بود یعنی آنچه مته‌متیکال نامیده شد.

هایدگر می‌افزاید اکنون اگر به‌این اصل یا قانون دقت کنیم درمی‌یابیم که این قانون در سرلوحهٔ خود از «جسم» سخن می‌گوید، از «جسمی» که به‌حال خود رها شده باشد. اما در کجا می‌توان چنین جسمی را پیدا کرد. در هیچ جا چنین جسمی وجود ندارد و هیچ آزمونی نیز نمی‌تواند چنین جسمی را به‌حیطهٔ ادراک مستقیم ما آورد. اما مدعی هستند که علم مدرن بر خلاف علم کهن و قرون وسطایی بر چنان تجربه‌ای استوار است. اما در واقع این قانون در ابتدای راه این علم قرار دارد.

هایدگر مدعی است: «مته‌متیکال بر چنان ادعایی متکی است یعنی به کار بستنِ تعیّنْ‌بخشیدنی به‌شیء که به‌طور تجربی از آن شیء استنتاج نشده است اما با این همه در بنیانِ هر نوع تعیّن‌بخشیدنی به‌اشیاء و ممکن ساختنِ آنها و جا باز کردن برای آنها نهفته است. چنان برداشتِ بنیادینی از اشیاء نه دلبخواهی است و نه بدیهی» (هیدگر ۱۹۶۷، ص ۸۹).

اما برای آنکه چنین برداشتی مسلط شود نیازمند مناقشه‌ای طولانی بود نیازمند آن بود که در شیوهٔ رویکرد به‌اشیاء تغییری اساسی حاصل شود و شیوهٔ جدیدی از تفکر باب شود.

یک مورد از این مناقشه‌ها و جدلها آزمایشی بود که گالیله در برج پیزا انجام داد. گالیله بر آن شده بود که همهٔ اجسام با سرعتی برابر سقوط می‌کنند اما تفاوت در زمان سقوط آنها ناشی از مقاومتِ هواست، در صورتی که طبق نظر ارسطو اجسام بنا به‌سرشت خود حرکت می‌کنند، اجسام سنگین به‌طرف پایین متمایل‌اند و اجسام سبک به‌طرف بالا. گالیله اجسامی را با وزنهای مختلف از برج به‌پایین انداخت، آنها در یک زمان به‌زمین نرسیدند و تفاوت اندکی میان به‌زمین رسیدن آنها وجود داشت. دانشمندان ارسطویی که در آنجا حضور داشتند این تفاوت را به‌نفع نظریهٔ ارسطویی تفسیر کردند، گالیله به‌نفع نظریهٔ خود. هایدگر می‌نویسد: «هم گالیله و هم مخالفان او همان 'امر واقع' را دیدند اما همان امر واقع را به گونه‌ای متفاوت تفسیر کردند و همان واقعه را به گونه‌ای متفاوت نزد خود مجسم ساختند» (هایدگر ۱۹۶۷، ص ۹۰).

مبنای نتایجی که گالیله از این آزمایش گرفت این گفتهٔ او بود که: «من در این اندیشه‌ام که اگر جسمی در سطحی افقی رها شود و هر نوع مانعی از سر راهش برداشته شود... این حرکتِ جسم بر روی سطح، اگر این سطح تا بی‌نهایت ادامه یابد، یکنواخت و مداوم خواهد بود.»

(Mobile . . . mente concipio omin secluso impedimento). گفتهٔ گالیله که «من در این اندیشه هستم» به‌معنای آن است که آدمی از قبل دربارهٔ شناختن مؤلفه‌های تشکیل‌دهندهٔ اشیاء تصمیم گرفته باشد. این گفته نوعی رویه است که از قبل آنچه را باید به‌جستجوی آن رفت مشخص می‌سازد. آدمی بر مبنای mente concipere است که از قبل می‌داند همهٔ اجسام مثل یکدیگرند. هیچ حرکتی از نوع خاصی نیست. هر مکانی و هر زمانی مثل مکان و زمان دیگر است و جز آن.

اکنون می‌توان ماهیت مته‌متیکال را به‌روشنی آشکار کرد.

۱. مته‌متیکال همچون mente concipere طرح افکندنِ شیء بودن[1] است، این طرح فضایی را بازمی‌گشاید که در آن اشیاء یا امور واقع خود را نشان می‌دهند.

۱. هایدگر ملاحظاتِ فلسفی بسیاری دربارهٔ «شیء» دارد. ما در اینجا شیء را با امر واقع یکی گرفته‌ایم.

۲. در این طرح مقرر شده است که کدام امور واقع در نظر آیند و از قبل ارزیابی چه بودن و چگونه بودن آنها در طرح مندرج است. چنان ارزیابیی را یونانیان axioo می‌نامیدند، بنابراین مؤلفه‌ها و حکمهایی که در طرح مندرج‌اند و از پیش، دیدن را ممکن می‌سازند axiomata نام دارند. بی‌جهت نبود که نیوتون برای توصیف اصول خود از این واژه استفاده کرد (اگزیومهای قوانین حرکت). این طرح اگزیوماتیک است و اگزیومها گزاره‌های بنیادی هستند.

۳. طرح متەمتیکال از آنجا که اگزیوماتیک است پیش‌بینی‌کنندهٔ ماهیت اشیاء و اجسام است، بنابراین در آن اجزای بنیادیِ ساختارِ هر چیز و نسبتهای آن با هر چیز دیگر از قبل طراحی شده است.

۴. طرح بنیادی در عین حال معیاری را برای باز شدن فضایی تهیه می‌کند که در آینده تمامی اشیاء را احاطه خواهد کرد. به‌همین سبب طبیعت دیگر قابلیت درونی جسم نیست، قابلیتی که شکل حرکت و مکانِ آن‌را تعیین کند، بلکه قلمرو شبکهٔ زمانی ـ مکانیِ همشکلِ حرکت است که در طرح اگزیوماتیک مندرج است و فقط در متن آن است که جسم می‌تواند به‌عنوان بخشی از آن و با اتکا به‌آن، جسم باشد.

۵. قلمرو طبیعت که «طرح» به‌شکل اگزیوماتیک آن‌را تعیین کرده است اکنون از اجسام و ذواتی که در درون آن هستند نوعی از در دسترس بودن را طلب می‌کند که در خورِ اجسامی است که به‌شکل اگزیوماتیک از قبل تعیین شده‌اند. شیوهٔ پرسش از طبیعت و نحوهٔ شناختن آن دیگر در حیطهٔ عقاید و مفاهیم سنتی نیست. اجسام دیگر کیفیات و قدرتها و قابلیتهای پنهان نیستند و اجسام طبیعی فقط آنهایی هستند که خود را در این قلمروِ طرح افکنده‌شده نشان می‌دهند. چگونگی این نشان دادن را نیز طرح از قبل تعیین کرده است. به‌همین سبب طرح، شیوهٔ مطالعهٔ امر نشان داده‌شده را نیز معین می‌سازد، شیوه‌ای که بر آزمون کردن استوار است. بر اساس متەمتیکال، Exprientia به‌آزمونِ مدرن بدل می‌شود. علم مدرن به‌سبب طرح متەمتیکال، آزمونی است. گرایشِ تجربی در قِبَلِ امور واقع نتیجهٔ ضروری آن است که طرح بر امور واقع احاطه دارد، اما زمانی که فراموش شود طرح امور واقع را احاطه کرده است، فقط به‌جمع‌آوری امور واقع می‌پردازند و پوزیتیویسم ظاهر می‌شود.

۶. از آنجا که طرح، همشکلی تمامی اجسام را بر حسب نسبتهای آنها با مکان و

زمان و حرکت وضع می‌کند، نیازمند مقیاس همشکل عامی برای آزمون کردن است. به‌همین سبب اندازه‌گیری عددی به‌امری اجتناب‌ناپذیر بدل می‌گردد. طرح مته‌متیکال به‌تحولِ نوعی از «ریاضیات» در معنای محدود کلمه منجر می‌شود. بی‌جهت نبود که دکارت «هندسهٔ تحلیلی» و نیوتون «حساب بی‌نهایت کوچکها» و لایب‌نیتس «حسابِ دیفرانسیل» را ابداع کردند. همهٔ این ابداعات بر مبنای خصلتِ مته‌متیکال تفکر جدید میسر شدند.

بر مبنای همین «طرح» است که امکان طرح پرسشها و آزمونها و وضع قوانین و آشکار ساختن قلمروهای جدیدی از هستی ممکن گشت.

اما از نظر هایدگر هنوز به‌انتهای راه نرسیده‌ایم. دست آخر باید در مورد معنای متافیزیکی مته‌متیکال تحقیق کنیم تا بتوانیم اهمیت آن‌را برای متافیزیک مدرن ارزیابی کنیم.

مهمترین پرسش که در این باب مطرح است چنین است: به‌چه طریقی متافیزیک جدید از روح مته‌متیکال نشأت می‌گیرد. تاکنون باید روشن شده باشد که علم طبیعی و ریاضیات و متافیزیک مدرن از همان ریشه‌ای نشأت گرفته‌اند که مته‌متیکال از آن رشد یافته است، اما از آنجا که متافیزیک قلمروی گسترده‌تر از آن دو علم دیگر دارد و به‌موجودات در کلیت آنها می‌پردازد و در عین حال عمیقتر و ژرفتر به‌وجود موجودات مربوط می‌شود، ضروری است که در مورد آن تحقیق شود.

هایدگر این قول مشهور را می‌پذیرد که دکارت مؤسس فلسفهٔ جدید است، اما روایت تاریخ فلسفه از چگونگی شروع این فلسفه را نمی‌پذیرد. این روایت بر آن است که مابعدالطبیعهٔ قرون وسطایی متحجر شده بود و دیگر نمی‌توانست سرنوشت انسان را بازگوید یا جهان و واقعیت را روشنایی بخشد و دکارت با شک ورزیدن ریشه‌ای نقطهٔ یقینی پیدا کرد که به‌یاری آن توانست همهٔ آنچه را فلسفهٔ قرون وسطی در تاریکی فرو برده بود، روشنایی بخشد. بر این مبنا دکارت به‌این نتیجه رسید که شک کردن یا به‌عبارت دیگر تأمل در معرفت و امکانِ حصول به‌آن، نقطهٔ شروع کنش فلسفی است، و لاجرم نظریهٔ معرفت باید مقدم بر نظریهٔ جهان باشد. هایدگر می‌گوید از دکارت به‌بعد معرفت‌شناسی به‌بنیاد فلسفه تبدیل شد. گفتهٔ دکارت چنان مؤثر افتاد که حتی فلسفهٔ مدرسی نیز که درصدد احیای خود بود،

می‌بایست در نظام خود عنصری معرفت‌شناختی بگنجاند تا در عصر جدید مقبول جلوه کند؛ بر همین سیاق افلاطون و ارسطویِ معرفت‌شناس نیز به‌جمع جدید فلاسفه اضافه شدند.

اما هایدگر بر آن است که با نگاهی بر اثر اصلی دکارت *Meditationes de prima philosophy* می‌توان فهمید که او درصدد استقرار معرفت‌شناسی نبود، بلکه درصدد تأسیس فلسفهٔ اولای جدیدی بود. پرسش اصلی دکارت پرسش وجود موجودات و شیء بودن شیء بود تا شیوهٔ حصول به‌معرفت. تلاش دکارت در ایامی رخ داد که ریاضیات هر روز با قوت بیشتر به‌عنوان بنیاد تفکر جلوه‌گر می‌شد و بر مبنای طرحی پیشینی به‌وارسی واقعیت می‌پرداخت. تفکر جدید در پی آن بود که در پی آشکار کردن ماهیتِ موقعیتِ بنیادیِ بد تفسیرشده و ناروشن باشد، موقعیتی که افتان و خیزان در حال پیشرفت بود. این امر به‌آن معنا بود که متهمتیکال می‌خواست بر مبنای خواسته‌های درونی خودبنیاد خود را پی ریزد و به‌عنوان معیار تفکر، خود را آشکار سازد و قواعدی را برای هر آنچه هست وضع کند. دکارت در امرِ تأمل در معنایِ بنیادیِ متهمتیکال سهمی بسزا بر عهده گرفت. از آنجا که دکارت درصدد پرسش از کلیت موجودات و معرفت از آن برآمد، می‌بایست در متافیزیک تأمل می‌کرد. مشخصهٔ موضع فلسفی او اندیشیدن دربارهٔ بنیادهای ریاضیات و متافیزیک به‌طور همزمان بود. این نکته را به‌خوبی می‌توان با تکیه بر یکی از آثار اولیهٔ او نشان داد: قواعدِ هدایتِ درایتِ فطری[1]. معنای Regulae عبارت است از قضایای بنیادی و رهنمایی که در آن ریاضیات خود را تسلیم ماهیت خود می‌کند و معنای ad directionem ingenii عبارت است از پی ریختن بنیاد متهمتیکال، تا بتواند به‌معیار ذهن پرسنده بدل شود.

دکارت در این رساله با تأمل در ماهیتِ ریاضیات به‌درک مفهوم علمِ کل[2] نائل می‌شود. ریاضیات به‌یگانه علم تعیین‌کننده‌ای بدل می‌شود که همهٔ چیزها باید با آن سنجیده شوند و بر مبنای آن نظم پیدا کنند. دکارت تأکید می‌کند که در اینجا پرسش، پرسش از معیار عام[3] است و نه پرسش از ریاضیات معمولی[4].

---

1. regulae ad directionem ingenii
2. scientia universalis
3. mathesis universalis

هایدگر برای نشان دادن ادعای خود سه قـاعده از بیست و یک قـاعدهٔ رسالهٔ ناتمام دکارت را برمی‌گزیند تا با تشریح آنها مسأله را روشن سازد: قـاعدهٔ سـوم و چهارم و پنجم.

قاعدهٔ سوم: دربارهٔ موضوعاتی که روبروی ما قرار دارند نباید پرسشهایی را پی گیریم که دیگران آن‌را اندیشیده‌اند یا خود حدسهایی دربارهٔ آن زده‌ایم، بلکه بـاید آنچه را پی گیریم که خود می‌توانیم به‌روشنی و بصیرت دریـابیم یـا بـا قـدمهایی مطمئن آن‌را استنتاج کنیم، زیرا که از هیچ راه دیگر نمی‌توان به‌معرفت دست یافت.

قاعدهٔ چهارم: برای کشف طبیعت، روش ضروری است.

هایدگر در توضیح این قاعده می‌افزاید، منظور از این قاعده، این گـفتهٔ مـهمل نیست که دانش باید روش داشته باشد، بلکه مـنظور آن است کـه رویـه[5] ـ یـعنی چگونه به‌طور کل باید امور را پی گیریم ـ از قبل معین می‌سازد که ما چه حقیقتی را باید در موضوعات دنبال کنیم. روش، افزاری از افزارهای علم نیست، بلکه عنصر نخستینی است که بر مبنای آن بدواً مشخص و معین می‌شود که چـه چـیز عـین و موضوع و شیء است و چگونه به‌آن تبدیل شده است.

قاعدهٔ پنجم: کل روش به‌تمامی در نظم و ترتیب بخشیدن به‌موضوعاتی نهفته است که باید دیدهٔ ذهنمان را به‌آنها بدوزیم تا بتوانیم حقایقی را کشـف کـنیم. امـا زمانی چنان روشی را پی می‌گیریم که گـزاره‌هـای پـیچیده و مـبهم را قـدم بـه‌قدم به‌گزاره‌های ساده‌تر فروبکاهیم و سپس سعی کنیم تا با فهمیدن ساده‌ترین گزاره‌ها با همان قدمها فرا رویم و به‌چیزهای دیگر معرفت حاصل کنیم.

اکنون باید تأثیر تأملات دکارت در مورد مته‌متیکال را بر جریان فلسفه بسنجیم و تکوین فلسفهٔ مدرن را پی گیریم. اگر ریاضیات به‌عنوان mathesis universalis بنیان و مقوم کل معرفت باشد، نیازمند تدوینِ آگزیومهاست. این آگـزیومها بـاید به‌طور مطلق نخستین و بدیهی باشند، به‌عبارت دیگر یقین به‌آنها باید مطلق باشد و بالاترین اگزیومها باید اول وضع شوند: اگزیومهایی که امر واقع بودنِ امر واقع را معین سازد. همان‌طور کـه دکـارت بـه‌تبعیت از سـنت گـفته است، ایـن امـر بـاید به‌صورت گزاره بیان شود، گزاره‌ای که به‌طور مطلق اصلِ پایه باشد.

---

4. mathematica vulgaris

5. procedure

گزار: cogito-sum[1] «من می‌اندیشم ــ هستم» چنین گزاره‌ای است، زیرا زمانی که اندیشیدن خود را می‌اندیشد به‌طور مطلق مته‌متیکال است یعنی چیزی را بازمی‌شناسد که از قبل بوده است. این گزاره به‌چیزی که از قبل داده شده است وابسته نیست بلکه فقط چیزی را به‌خود بازپس می‌دهد که در درونش نهفته است.

نکتهٔ مهم در اینجا آن است که آن «من»[2] که در اینجا بر مبنای مته‌متیکال به subiectum (سوژه) بدل شده است، به‌هیچ‌وجه امری ذهنی نیست و ربطی به«منِ» انسان ندارد. سوژه‌ای که در عبارت «من می‌اندیشم» آمده است فقط زمانی به‌شیوه‌ای ذهنی تفسیر می‌شود که ماهیت آن دیگر از یاد رفته باشد.

تا زمان دکارت هر چیزِ در دسترس یا هر «عینی» را سوژه[3] می‌گفتند، اما اکنون «من» به‌سوژهٔ خاصی تبدیل شده است که به‌عنوان والاترین اصلْ مابقی چیزها شیء بودنِ خود را از آن کسب می‌کنند و به‌همین سبب اشیاء به‌ابژه[4] مبدل گشته‌اند.

تا قبل از دکارت ابژه به‌آنچه در تخیل تصور می‌شد اطلاق می‌گردید، مثل زمانی که آدمی کوهی از طلا را تصور می‌کرد. در قرون وسطی به‌کوه طلا «ابژه» اطلاق می‌شد، درست به‌آن سبب که کوه طلا امری «ذهنی» بود و به‌شکل «عینی» وجود نداشت. تعویض معنای سوژه و ابژه به‌معنای تغییر رادیکال دازاین بر مبنای سلطهٔ مته‌متیکال است. ریشهٔ متافیزیک جدید نیز همچون علم جدید در مته‌متیکال نهفته است.

۲

با توجه به‌شرحی که از رسالهٔ هایدگر ارائه کردیم اکنون می‌توان به‌مقالهٔ «عصرِ تصویر جهان» بازگشت. ما بررسی تذکرات اولیهٔ هایدگر دربارهٔ خصوصیت عصر مدرن را از قلم می‌اندازیم و تجسس دربارهٔ مقالهٔ هایدگر را با گفتهٔ او دربارهٔ نخستین مشخصهٔ علم آغاز می‌کنیم. هایدگر بر آن است که ماهیت علم مدرن تحقیق است، تحقیق با توجه به‌رویهٔ خود، به‌قلمروی خاص اعم از آنکه طبیعت باشد یا تاریخ مربوط می‌شود، رویه به‌معنای روش نیست، زیرا رویه نیازمند

---

۱. گفتهٔ اصلی دکارت cogito-ergo-sum است، اما هایدگر به‌سبب دلایلی که ذکر می‌کند واژهٔ ergo را از این گفته حذف می‌کند.

2. I

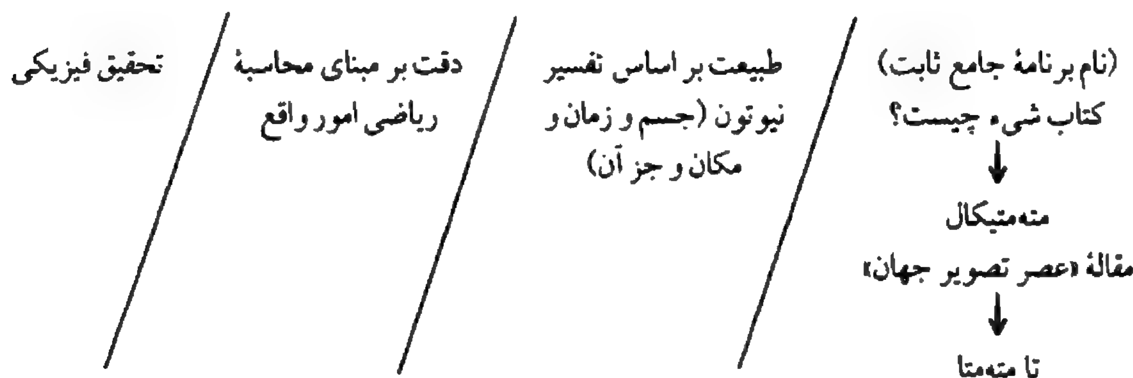
3. subject

4. objectum

قلمروی باز است تا در آن عمل کند و باز شدن چنین قلمروی است که واقعهٔ مهم در تحقیق به‌شمار می‌رود، باز شدن این قلمرو بر اثر فرا افکندن برنامهٔ کلان ثابتی انجام می‌گیرد. و این برنامهٔ کلان انضباط تحقیق را معین می‌سازد. اگر از روی مسامحه بخواهیم گفته‌هایدگر را خلاصه کنیم، می‌توانیم آن‌را به‌این شکل ترسیم کنیم:

فرا افکندن برنامهٔ جامع ثابت / باز شدن قلمرو ـ رویه / انضباط / تحقیق

و اگر با توجه به‌آنچه در مقالهٔ قبل دربارهٔ فیزیک ریاضی مدرن گفتیم، بخواهیم آن‌را با این شکل مطابقت دهیم به‌چنین نتیجه‌ای خواهیم رسید:



طبق این گفته آنچه پارادایمی را از پارادایم دیگر جدا می‌سازد فرا افکندن برنامهٔ جامع ثابتی است. این برنامه شیوه یا رویه‌ای را مشخص می‌سازد که بر مبنای آن امور واقع باید با قلمرویی که طرح باز کرده است سازگار شوند. همهٔ علوم در متن برنامهٔ فرا افکنده‌شده کار می‌کنند و این امر خود را به‌بهترین وجه در فیزیک مدرن که علم معیار است نشان می‌دهد. در فیزیک مدرن که مؤسس آن نیوتون (و گالیله و...) بوده است، «طرح» طبیعت را به‌عنوان روابط مکانی ـ زمانی که می‌باید به‌طور ریاضی توصیف شود، فرامی‌افکند. عنصر ریاضی در فیزیک جدید نوع خاصی از برخورد پیشینی با جهان است زیرا ta mathemata که ریاضیات جدید شکل خاصی از آن است در اساس دانشی است که آدمی قبل از آشنا شدن با اشیا و امور آن‌را در اختیار دارد. اعداد بارزترین تا مته‌متا هستند و بنابراین توانسته‌اند در عصر جدید به‌جای آن بنشینند.

بر همین اساس فیزیک جدید معرفت از حرکت و جنبندگی اجسام در شبکهٔ زمانی ـ مکانی است. در این شبکهٔ فرا افکنده‌شده بر خلاف فیزیک ارسطویی هیچ مکانی یا زمانی بر مکان و زمان دیگر رجحان ندارد[1]. هیچ حرکتی نیز حرکت اعلا

---

۱. تأکید هایدگر بر این نکته که در فیزیک نیوتونی هیچ مکان و زمانی بر مکان و زمان دیگر رجحان ندارد از آن جهت دارای اهمیت است که با خصوصیت پنجمی که وی در آغاز مقاله برای عصر جدید برمی‌شمرد ربط دارد. این خصوصیت همان «فقدان خدایان» یا «خدازدایی» است. اگر رد پای این بحث را در علوم انسانی پی گیریم، این امر و همچنین موضع هایدگر در برابر آن روشنتر خواهد شد ـ بدیهی است که ما در اینجا فقط رؤوس مطالب را متذکر می‌شویم. نخستین دانشمندی که مسئلهٔ زمان و مکان و امر مقدس را مؤکد ساخت و در نتیجه رجحان بعضی از زمانها و مکانها بر زمانها و مکانهای دیگر را تصریح کرد، امیل دورکیم بود. دورکیم بر آن بود که انسان موجودی دوگانه است: از یکسو به‌امر دنیوی تعلق دارد و از سوی دیگر به‌امر مقدس، و زندگی دنیوی و قدسی او در هم بافته شده است. بدون امر مقدس، زندگی دنیوی به‌توحش هابزی درخواهد غلتید و بدون زندگی دنیوی اساساً بقای بشر میسر نیست. دورکیم در مطالعات خود دربارهٔ قبایل بدوی به‌درهم تنیده شدن این دو بُعد اشاره می‌کند. آدمیان از یکسو برای کسب معاش به‌فعالیت می‌پردازند، اما از سوی دیگر باید بُعد قدسی را نیز مدام متذکر شوند تا حرمت جامعه حفظ شود و از درافتادن آن به‌جنگ همه با همه جلوگیری گردد. شعائر و مناسک دینی مبین حفظ قداست جامعه‌اند. مکان مقدس آن مکانی است که جدای از مکانهای زندگی روزمره است و دارای حرمت است و محل برگزاری مناسک دینی است. زمان مقدس نیز زمانِ اجرای مناسک دینی است. از نظر دورکیم این دو بُعد لازم و ملزوم یکدیگرند. نکتهٔ جالب آن است که دورکیم طبقه‌بندیهای علمی را از همین طبقه‌بندی اولیهٔ دینی استنتاج می‌کند و بر آن است که ریشهٔ علم در دین نهفته است. از نظر دورکیم نه مکان و زمان مقدس ازبین‌رفتنی هستند و نه علم به‌رغم کسب استقلال نسبی می‌تواند ضد دین باشد، و سبب آن، این دلیل ساده است که جامعه لاجرم از دو عنصر امر مقدس و امر دنیوی تشکیل شده است. از حیث دیگری نیز مقایسهٔ آرای دورکیم با آرای هایدگر جالب توجه است. هایدگر یکی از خصوصیات علم را تخصصی شدن آن برمی‌شمرد و از آنجا که این تخصصی شدن وحدت علوم را از میان می‌برد وی به‌طور ضمنی آن‌را تقبیح می‌کند. اما از نظر دورکیم بر اثر پیچیده‌تر شدن تقسیم کار (یعنی همان تخصصی شدن به‌طور کلی) همبستگیِ جوامع اولیه که همبستگی مکانیکی نام دارد جای خود را به‌همبستگی ارگانیک می‌دهد. از نظر دورکیم ما در دوران گذر از همبستگی مکانیکی به‌همبستگی ارگانیک به‌سر می‌بریم، دورانی که وجه مشخصهٔ آن آنومی یا بی‌هنجاری یا آشفتگی هنجاری است. زمانی که همبستگی ارگانیک و به‌همراه آن فردگرایی اخلاقی استقرار یافت از میزان آنومی نیز کاسته خواهد شد و تقسیم کار پیچیده و تخصصی شدن نه‌فقط همبستگی را از بین نخواهد برد بلکه همبستگی عالیتری ایجاد خواهد کرد، و از آنجا که هر نوع همبستگی آمیزه‌ای از امر مقدس و امر دنیوی است سخن گفتن از «دنیوی شدن» و «فقدان خدایان» و «خدازدایی» افراط کردن است، و علم را مقابل «امر مقدس» قرار دادن، ناشی از رمانتیسم ترس‌زده و از عوارض دوران آنومیک فعلی است.

دانشمند بعدی که می‌توان آرای او را با هایدگر مقایسه کرد ماکس وبر است. ماکس وبر در جریان تحقیق خود دربارهٔ مذهب پروتستان بر آن شد که جریانی که از اصلاح دینی آغاز شد ←

شمرده نمی‌شود. تمامی حرکات بر مبنای تغییر مکان سنجیده می‌شوند و از آنجاکه حرکت حاصل نیروست می‌توان آن‌را سنجید.

بر اثر فرا افکندن طرح جامع در فیزیک جدید، این فیزیک از امور واقع استفاده می‌کند تا طرح را مشروعیت ببخشد، هرچند امر واقع از آن جهت امر واقع است که در درون طرح قرار دارد. طرح امر واقع را مشخص می‌سازد و همین امر واقع طرح را تأیید می‌کند. این تأیید دوجانبه در آزمون رخ می‌دهد. اگر آنچه را هایدگر وصف می‌کند به‌زبان تاماس کوون از اصحاب فلسفهٔ علم معاصر ترجمه کنیم، درمی‌یابیم که هایدگر در حال توصیف علم متعارف[1] است. اما آنچه از نظر کوون باعث انقلاب در علمِ بهنجار می‌شود، ظهور آن امور واقعی است که علم بهنجار قادر به‌تحلیل نیست، این موارد خلاف[2] در نهایت دوْری راکه در پارادایم حاکم است می‌شکند و به‌ظهور پارادایم جدیدی منجر می‌گردد. اما با وصفی که هایدگر از پارادایم عصر جدید یا مته‌متیکال ارائه می‌کند، از قبل بروز چنین موارد خلافی را مردود می‌داند. پس در نظریهٔ هایدگر چیست آنچه باعث تغییر پارادایمها می‌گردد و پارادایمی را به‌جای پارادایم دیگر می‌نشاند؟

در بخش آخر این مقاله به‌این نکته بازخواهیم گشت.

از نظر هایدگر دومین خصوصیت ماهوی علم جدید روش‌شناسی است.

به‌افسون‌زدایی از جهان منجر می‌گردد. منظور وبر آن است که عقل ابزاری و هدفمند هرچه گسترده‌تر سیطرهٔ عمومی و خصوصی را فتح می‌کند و عقل ارزشی را پس می‌راند. اما وبر بر آن نیست که این امر به‌از میان رفتن دین می‌انجامد. ورنر سومبارت تحقیقات وبر را بسط داد و جریان افسون‌زدایی را به‌ادیان وحیانی منتسب ساخت. از نظر او افسون‌زدایی یا به‌عبارت هایدگر «خدازدایی» نتیجهٔ منطقی از میان رفتن دنیای پاگان و ظهور ادیان وحدانی است، زیرا که این ادیان «خدا» را آنچنان از جهان دور می‌سازند که لاجرم جهان به‌دست عقل بشری فرومی‌غلتد. در صورتی که در دنیای پاگان سرنوشت خدایان و آدمیان به‌هم وابسته است و در نتیجه «خدازدایی» نمی‌تواند رخ دهد. هایدگر نیز به‌همین نحلهٔ فکری تعلق دارد و همان‌طور که در سرآغاز مقالهٔ خود به‌تبعیت از ورنر سومبارت گفته است، مسیحیت را مسبب «خدازدایی» می‌داند. در مورد گرایشهایِ پاگانِ هایدگر رک. هابرماس (هابرماس ۱۹۹۱/۱۹۹۲) و دریفوس (۱۹۹۵). دریفوس که از شارحان و پیروان هایدگر است مفهوم گلاسن‌هایتِ (وارستگی = رخصت دادن به‌موجودات که باشند) هایدگر را که در واقع اصلِ «رفتارِ اخلاقی» هایدگر در «دوران عسرت» است با توجه به‌مضامین پاگان تفسیر می‌کند. وی حتی نمونه‌هایی از رفتارهای پاگان در عصر جدید را نیز متذکر می‌شود. (همانجا، صص ۳۱۱ـ۳۰۹).

1. normal science
2. anormaly

تحقیق در متن قلمرو بازشده انجام می‌گیرد و رویه در متن همین قلمرو است که با تکیه بر انضباط باید کاملاً قلمرو تحقیق را عینی کند تا بتواند تمامی لایه‌های آن‌را جستجو کند. اما از آنجا که در طرح جدید همهٔ چیزها در جریان تغییر و تحولِ مستمر هستند، محقق باید تمامی توجه خود را به‌تغییر معطوف کند، زیرا در متن همین تغییر است که امر واقع به‌عنوانِ امر واقع آشکار می‌شود. امر واقع و تغییر امر واقع همان چیزی است که باید روشمندانه به‌آنها پرداخت. امر واقع باقی ماندنِ امر واقع به‌رغم تغییراتش «قاعده» یا به‌عبارت دیگر «نظم»[1] نام دارد، اما ثباتِ تغییر در ناگزیری و ضرورتِ مسیرش «قانون» نام دارد و فقط در محدودهٔ قاعده (نظم) و قانون است که امور واقع فهمیدنی هستند. با توجه به‌اینکه هایدگر در زمانی که این مقاله و حتی کتاب شیء چیست؟ را می‌نوشت در این گمان بود که پوزیتیویسم الگوی اصلی تحقیق علمی است، می‌توان گفته‌های وی را چنین تفسیر کرد: علم جدید با رؤیت امر واقع کار خود را انجام می‌دهد، فی‌المثل «حرارت موجب تغییر اجسام می‌شود» یا «آب بر اثر گرما بخار می‌شود». این امور واقع مبینِ نظمی هستند که میان حرارت و اجسام یا آب و گرما وجود دارد. اما زمانی که به‌شکل استقرایی «تصدیق» کردیم که «آب در صد درجه حرارت به‌جوش می‌آید» به‌قانونی دست یافته‌ایم. طبق تعبیر هایدگر ما در حالت اول بر اساس قطعیت امور واقع، تغییر آنها را مد نظر داریم و در حالت دوم به‌نوعی رابطهٔ ضروری یا «علّی» دست می‌یابیم که مبینِ استمرارِ تغییر و ضروری بودن آن است. هایدگر سپس می‌گوید روش‌شناسی باید تبیین کند یعنی نادانسته را با ابزار دانسته توضیح دهد و در عین حال دانسته را با ابزار همان نادانسته تصدیق کند. در توضیح این امر نیز می‌توانیم از یکی از مثالهای فوق استفاده کنیم: ما نمی‌دانیم چرا آب بخار می‌شود (نادانسته)، اما می‌دانیم که گرما و حرارت باعث تغییر حالت در اجسام می‌شود (دانسته)، دست به‌تحقیق می‌زنیم و آب را گرم می‌کنیم و آب بخار می‌شود. در نتیجه نادانسته را به‌کمک دانسته توضیح می‌دهیم (بخار شدن آب را با گرما و حرارت)، اما در عین حال امر دانسته را نیز

---

۱. جوزف کوکلمانز در شرح خود از مقالهٔ هایدگر به‌جای rule از regularity نام می‌برد که می‌توان آن‌را به‌نظم تعبیر کرد. از جهاتی به‌نظر می‌رسد که برداشت کوکلمانز بهتر از مترجمان انگلیسی این مقاله باشد. (کوکلمانز ۱۹۷۰، ص ۱۸۹)

به‌کمک امر نادانسته تصدیق می‌کنیم (بخار شدن آب تصدیق می‌کند که گرما و حرارت باعث تغییر شکل اجسام می‌شود). تبیین در جریان پژوهش (تحقیق تخصصی) و با ابزار آزمون رخ می‌دهد. آزمون همان کاری است که ما ضمن گرم کردن آب انجام دادیم، حال یا این آزمون تصدیق می‌شود یعنی آب بخار می‌شود یا تصدیق نمی‌شود. هایدگر باز در اینجا با شگرد هرمنوتیکی خود نکته‌ای را متذکر می‌شود و آن این است که فیزیک به‌آن سبب به‌تحقیق مبدل نمی‌شود که دست به‌آزمون می‌زند، بلکه آزمون فقط زمانی ممکن می‌گردد که دانش از طبیعت بر اساس فراافکنده شدن طرح جامع ثابت یا متهمتیکال، خود از قبل به‌تحقیق بدل شده باشد.

هایدگر سپس میان علم کهن و علم قرون وسطی و علم جدید، که بر براهین متفاوتی استوارند، مقایسه‌ای به‌عمل می‌آورد و می‌گوید که آزمون و تصدیق در هر یک از این براهین از چهارچوب متفاوتی پیروی می‌کند: میان برهان عقلی و برهان نقلی و برهان ریاضی بر حسب دلایلی که تاکنون ارائه شده است، تفاوتی پارادایمی وجود دارد.

جای دارد امری را که هایدگر در مورد آزمون عصر جدید متذکر می‌شود و باز از شیوهٔ هرمنوتیکی خود برای توضیح آن استفاده می‌کند بیان کنیم. هایدگر می‌نویسد: «فراهم آوردن آزمون به‌معنای بازنمودن یا متصور شدن (پیش نهادنِ) شرایطی است که تحت آنها زنجیرهٔ خاصی از حرکتها را بتوان در جریان پیشرفت ناگزیرش پی گرفت؛ یعنی از پیش با محاسبه کنترل کرد» (هایدگر ۱۳۷۵، ص ۶). بر این مبنا آزمون برای تصدیقِ رابطه‌ای صورت می‌گیرد که به‌شکل ریاضی بیان شده باشد، تا به‌قانونی جدید دست یابد. بنابراین قانون باید به‌امور واقعی توسل جوید که یا قانون را تصدیق کنند یا نکنند، اما آشکارا آزمون به‌همان امور واقعی توسل می‌جوید که از قبل در طرح به‌عنوان امر واقع پذیرفته شده‌اند.

سومین خصوصیت ماهوی که هایدگر برای علم متصور می‌شود «فعالیت مداوم» است. در ذیل این خصیصه، هایدگر خصایص دیگری نیز برای علم برمی‌شمارد: تخصصی شدن و نهادی شدن. از آنجا که علم متوجه امور واقعی است که مدام در حال تغییر است، ضرورتاً فعالیتی پویا و مداوم است تا بتواند تغییرات

امور واقع را بفهمد، اما علم از جهت دیگری نیز فعالیتی مداوم است، از آنجا که تمامی امور واقع به‌شیوه‌ای ریاضی قابل محاسبه‌اند، علم نمی‌پذیرد که رمز و رازی در طبیعت وجود داشته باشد که او نتواند آن‌را با توسل به‌شیوه‌های خود بگشاید. فقط لازم است که تحقیقات پیچیده‌تر و محاسبات دقیقتری انجام دهد. تخصصی شدن از پی چنین فعالیتی پدید می‌آید. اگرچه تخصصی شدن از پی چنین فعالیتی ظاهر می‌شود، اما نباید پنداشت که تخصصی شدن نتیجهٔ پیشرفت علم است، بلکه برعکس پیشرفت علم ناشی از تخصصی بودن آن است. تخصصی شدن بر اثر جمع شدن داده‌ها به‌وجود نمی‌آید بلکه تخصصی شدن است که مدام داده‌های جدید به‌وجود می‌آورد، زیرا که تخصصی بودن علم از قبل در «طرح فرا افکنده‌شده» مندرج است.

نهادی شدن علم خصوصیت دیگر آن است. هایدگر بر آن است که علم فقط زمانی به‌احترامی که سزاوار آن است دست می‌یابد که قابلیت نهادی شدن داشته باشد. اما هایدگر باز در اینجا شگرد هرمنوتیکی خود را به‌کار می‌زند و تصور معمول را باژگونه می‌سازد، علم به‌عنوان تحقیق به‌این سبب فعالیت مداوم نیست که در نهادها به‌سرانجام می‌رسد، بلکه نهادها ضروری هستند، زیرا که علم به‌عنوان تحقیق خصوصیت فعالیت مداوم را دارد. نهادی شدن علم باعث می‌شود که علم تن به‌مدیریت بدهد و حتی خصوصیت «تجاری‌مآب» بیابد. گره خوردن علم با تکنولوژی این امر را تقویت می‌کند. تکنولوژی کارآیی علم به‌عنوان تحقیق را تضمین می‌کند، به‌همین سبب دانشگاه جدید دیگر فاقد آن قدرت معنوی ایام کهن است، قدرتی معنوی که موجد اتحادِ علوم بود. دانشگاه در حال حاضر تخصصی شدن را امکان‌پذیر می‌سازد و آن‌را موجه جلوه می‌دهد و به‌همین سبب عالم مدرسی ناپدید می‌گردد و محقق ناآرام جای او را می‌گیرد.

آنچه دست آخر بر اثر گسترش و تحکیمِ نهادی شدن علم پدید می‌آید چیزی به‌جز تأمینِ رجحانِ روش در جریان رویارویی با کل هستی اعم از طبیعی یا تاریخی نیست، کلی که در تحقیق عینی می‌شود. حاصل آنکه هر چه جهان بیشتر عینی شود، انسان بیشتر ذهنی می‌شود. در این معناکه علم فقط زمانی به‌تحقیق بدل می‌شود که جهان به‌پیش‌ـنهاده و بازنمودهٔ انسان محاسبه‌گر مبدل گردد. مسئلهٔ

نهایی هایدگر آن است که با پرسش از بنیادهای متافیزیکی علم به‌عنوانِ تحقیق، ماهیت عصر جدید را روشنتر سازد.

هایدگر کار خود را با رد این ادعا ادامه می‌دهد که مشخصهٔ عصر جدید فردگرایی است. درست است که فرد در عصر جدید خود را از قیودِ سنتی رها ساخته است، اما فردگرایی و ذهن‌گرایی مشخصهٔ ماهوی عصر جدید نیست و نکتهٔ جالب آنکه با رشد فردگرایی و ذهن‌گرایی، جمع‌گرایی و عینی‌گرایی نیز در عصر جدید کاملاً گسترش یافته است و هیچ عصری از این جهت با عصر جدید قیاس‌شدنی نیست. از نظر هایدگر مهمترین واقعه در عصر حاضر آن است که انسان به subject[1] یا سوژه یا ذهن تبدیل شده است. معنای این امر همان‌طور که گفته شد از آن جهت اهمیت ندارد که ذهن‌گرایی رواج عام یافته است، بلکه از آن سبب مهم است که انسان به‌وجودی تبدیل شده است که چیزهای دیگر حقیقتِ وجودی خود را از او کسب می‌کنند: آدمی به‌مرکز نسبتهای هرآنچه هست بدل گشته است. این امر چه ربطی به‌تصویر جهان دارد؟

منظور از تصویر در این عبارت کپی چیزی نیست و منظور از جهان عبارت است از هر آنچه هست در تمامیت آن، و منظور از تصویر جهان آن نیست که ما کپی یا تصویری از جهان در پیش رو داریم بلکه آن است که جهان خود تبدیل به‌تصویر شده است و روبروی انسان به‌عنوان سوژه قرار گرفته است. جهان به‌جز آنچه آدمی به‌عنوان سوژه آن‌را پیش می‌نهد و بازمی‌نماید معنایی دیگر ندارد.

هر جا شیوهٔ رویارویی با جهان به‌این‌گونه نباشد گفتگو از تصویر جهان بیهوده است، بنابراین نمی‌توان از تصویر جهان کهن یا تصویر جهان قرون وسطایی سخن به‌میان آورد. حاصل این امر آن است که انسان با عینی کردن و محاسبه کردن و تکنیکی کردن همه چیز درصدد فتح جهان برمی‌آید. از پی این امر، انسان‌شناسی به‌عنوان نظامی فلسفی متولد می‌شود و درصدد برمی‌آید تا با توجه به‌محوری بودن

---

۱. هایدگر در اینجا با معنای سوژه و ابژه در مفهوم جدید و قدیم آن، که قبلاً به‌آن اشاره شد، بازی می‌کند. و به‌همین سبب مفهوم subject را با مفهوم hypokeimenon یونانی قیاس می‌کند. این مفهوم یونانی به‌معنای هر آن‌چیزی است که در پیش رو یا در بنیان قرار دارد و به‌منزلهٔ بنیاد همه چیز را در خود گرد می‌آورد. از نظر هایدگر این مقوله به‌هیچ‌وجه در زمان یونانیان به‌انسان اطلاق نمی‌شد.

انسان، جهان را توضیح دهد. بر این مبنا هر چه بیشتر جهان به‌تصویر مبدل شود و در دسترسِ دستکاری انسان قرار گیرد یا به‌عبارت دیگر عینی‌تر شود، آدمی نیز ذهنی‌تر می‌گردد و جسورانه‌تر درصدد فتح جهان برمی‌آید. انسان‌شناسی فلسفی شرح انسان‌مداری عصر جدید است. و «جهان‌بینی» نیز حاصل گسترش همین انسان‌مداری است. حال که دیگر جهان چیزی به‌جز امر واقع و عین نیست پس آدمی درصدد برمی‌آید که در مواجهه با آن، آن‌را بر اساس ارزشی که به‌آن می‌بخشد معنا کند. بیهوده نیست که در دوران مدرن همه در جستجوی ارزش‌اند و جهان به‌جنگ جهان‌بینیها بدل شده است. معناکردن جهان به‌میانجی ارزش یعنی فرهنگ. فرهنگ کمک می‌کند که خلاقیت بشری در خدمت خود او قرار گیرد و او را در فتح جهانی که اکنون به‌تصویر مبدل شده است، یاری دهد. انسان به‌کمک فرهنگ جایگاه خود را مستحکم می‌نماید و آن‌را توجیه می‌کند.

ما قبلاً در شرح کتاب شیء چیست؟ گفتیم که هایدگر چگونه فلسفهٔ دکارت را تفسیر کرد. در این مقاله وی همان سخنان را تکرار می‌کند. انسان مدرن برای یافتن یقین، به‌خود روی می‌آورد، آزادیی که انسان مدرن در جستجوی آن است نوعی خودآیینی است، بنابراین باید یقین را در خود بیابد. گفتهٔ دکارت یعنی «من می‌اندیشم ــ هستم» همان اصلی است که تمامی متافیزیک جدید از آن نشأت می‌گیرد. در عبارت «من می‌اندیشم» دانستن و آنچه دانسته می‌شود با یکدیگر منطبق‌اند، «من می‌اندیشم» بنیاد یقینهای دیگرِ عصر جدید نیز هست، زیرا که آنها از آن استنتاج می‌گردند.

دکارت در میانه راهی ایستاده است که آغازکنندهٔ آن افلاطون بود و پایان‌بخش آن نیچه. با نیچه متافیزیکِ غربی به‌سرانجام خود می‌رسد که همان نیهیلیسم باشد. نیهیلیسم به‌معنای سلطهٔ کامل تکنولوژی (و علم) و ظهور انسان‌مداری و فراموشی کامل وجود است.

۳

در سال ۱۹۶۲ که کتاب شیء چیستِ؟ هایدگر در آلمان منتشر شد و ما در اول مقاله بخشی از آن‌را شرح دادیم کتابی دیگر نیز انتشار یافت: ساختار انقلابهای علمی نوشتهٔ

تاماس کوون (کوون ۱۳۶۹/۱۹۷۰). ایـن کـتاب از بـدو انـتشار تـابه‌حال یکـی از مناقشه‌برانگیزترین کتابها نه‌فقط در حیطهٔ علوم طبیعی بلکه در حیطهٔ علوم انسانی نیز بوده است. (در مورد گزارشی جامع و مانع از مناقشاتی که این کتاب در حـیطهٔ علوم طبیعی و انسانی برانگیخت رک. برنشتاین ۱۹۸۹، بخش دوم). کوون در این کتاب با استفاده از فلسفهٔ دورهٔ دوم ویتگنشتاین و با اتکا به‌مفهوم پـارادایـم عـملاً حمله‌ای را که سایر فلاسفهٔ علم به‌پوزیتیویسم کرده بودند ادامه داد. آنچه در کتاب کوون امری بارز است رفتن به‌طرف فلسفهٔ بین‌الاذهـانی و در نـتیجه وارد کـردن عنصر تقسیم و تأویل در کنش علمی بود. سابقهٔ این امر به‌تلاشهای خود اصحاب حلقهٔ وین یا مکتب پوزیتیویسم منطقی بازمی‌گردد. این گروه از فلاسفه با استفاده از فلسفهٔ دورهٔ اول ویتگنشتاین درصدد مرزبندی میان علم و متافیزیک بودند. تلاش برای این مرزبندی لاجرم آنها را به‌طرف تـحقیق در مـورد جـملاتِ پـروتکل[1] یـا گزاره‌های مشاهده‌ای به‌عنوان سنگ بنایِ مطمئن علوم راند. اتو نویرات[2] که متوجه اشکالات و ایرادات موضع روانشناسیگری[3] مکـتب شـده بـود اعـضای مکـتب و مهمتر از همه ردولف کـارناپ را تشـویق کـرد تـا بـه‌طرف فـیزیکالیسم[4] بـروند. بر اساس موضع روانشناسیگریِ مکتب در دهـهٔ بـیست، گـزاره‌هـای مشـاهده‌ای، گزارشی دربارهٔ انفعالات حسی و داده‌هـای حسـی مشـاهده‌گـر خـاصی هسـتند، فی‌المثل «من: الف، در اینجا احساس گرما می‌کنم» یا «من: الف، دادهٔ حسیِ بصریِ درختی را مشاهده می‌کنم». بر مبنای موضع روانشـناسیگری، جـملات پـروتکل، تجربهٔ بلاواسطهٔ مشاهده‌گر خـاصی هسـتند و بـا تـجربهٔ بـلاواسـطهٔ او تـصدیق می‌شوند، اما نکتهٔ اساسی آن بود که فرد دیگر مثلاً «ب» نمی‌توانست آن تجربه‌ها را تأیید یا تکذیب کند. حاصل این نوعِ روانشناسیگری، سولیپسیسم بود. (دکارت و هوسرل نیز به‌رغم آنکه از بنیانهای دیگری کار خود را آغاز کرده بودند بـا هـمین دشواری روبرو شدند. دکارت با توسل به‌خیر خداوند که آدمی را فریب نمی‌دهد و هوسرل با توسل به‌«خودِ استعلایی» سعی کردند از این بـن‌بست راهـی بـه‌خارج بگشایند). نویرات بر آن شد که جملات پروتکل بـه‌جای آنکـه گـزارشی دربـارهٔ

---

1. protocol statements
2. Otto Neurath
3. psychologism
4. physicalism

داده‌های حسی باشند باید گزارشی از اشیاء، مثل میز چهارگوش یا درخت سبز، فراهم کنند. وی معتقد شد که گذر به‌فیزیکالیسم می‌تواند مشکلِ صدق گزاره‌های مشاهده‌ای را حل کند زیرا «اجتماع علمی»[1] می‌تواند به‌تأیید یا تکذیب گزارشها اقدام کند. گزارشهایی که دیگر دربارهٔ انفعالات حسی نیست بلکه دربارهٔ موضوعات معین و خاص است. به‌همین سبب بود که وی با اشاره به‌موضعِ اولیهٔ کارناپ نوشت: «به‌عبارت دیگر هر زبانی به‌طور کلی بین‌الاذهانی است، پروتکلهایی که در زمانی خاص صادر شده‌اند باید در پروتکلهایی که در زمان دیگر صادر شده‌اند ادغام شوند. همان‌طور که پروتکلهایی که 'الف' صادر کرده است باید در پروتکلهایی که 'ب' صادر کرده است ادغام گردد. بنابراین بی‌معناست که مثل کارناپ از زبان خصوصی سخن به‌میان آوریم.» (نویرات ۱۹۶۰، ص ۲۰۵) قدم بعدی مکتب آن بود که نظریهٔ تطابقی حقیقت یعنی مقایسهٔ گزاره با امر واقع را رها کند و به‌نظریهٔ انسجامی حقیقت روی آورد یعنی به‌مقایسهٔ گزاره با گزاره‌های دیگر. (دربارهٔ این تحول و تحولات بعدی مکتب وین و تفکر کارناپ رک. گزارشِ موجز ایر) (ایر ۱۹۶۰، صص ۱ــ۱۷).

اما فیلسوف بعدی که عنصر تفسیری و هرمنوتیکی را به‌شکلی مؤثرتر در کنش عملی وارد کرد کارل پوپر بود[2].

پوپر ملاک معنا را برای تشخیص علم از متافیزیک قبول نداشت و به‌ملاک ابطال‌پذیری برای تمییز علم از غیر علم قائل بود. وی همچنین گزارهٔ مشاهده‌ای یا به‌قول خود وی گزارهٔ پایه را سنگ بنای علم محسوب نمی‌کرد، بلکه آن‌را ابزار سنجش حدسیات و فرضیات به‌حساب می‌آورد. وی می‌پنداشت که توافق بر سر آنکه چه گزاره‌ای گزارهٔ پایه است نوعی اجماع است و شیوهٔ اجماع را نیز به‌اجماع هیأت منصفه دربارهٔ امری حقوقی شبیه می‌دانست «هیأت منصفه دربارهٔ گزارشی راجع به‌وقفه‌ای که رخ داده است، یعنی به‌اصطلاح گزارهٔ پایه تصمیم می‌گیرد و توافق می‌کند» (پوپر ۱۹۷۲، ص ۱۰۹). رأی هیأت منصفه به‌عنوان پایه‌ای برای اقدامات بعدی مورد استفاده قرار می‌گیرد، و به‌همین شیوه رأی علما نیز بنیانی است برای پژوهشهای علمی بعدی.

---

1. scientific community

۲. دربارهٔ بحث مستقیم پوپر راجع به‌هرمنوتیک رک. مقالهٔ «دربارهٔ ذهن عینی» (پوپر ۱۹۷۵).

گفتهٔ نویرات دربارهٔ بین‌الاذهانی بودن زبان پایه و بنیانِ فلسفهٔ دورهٔ دوم ویتگنشتاین است اما با این‌همه تفاوتی بارز میان ویتگنشتاین و اصحاب مکتب وین و پوپر وجود دارد. مکتب وین و پوپر همواره به‌نوعی علم‌گرایی باور داشتند، هرچند در این مورد با یکدیگر اختلافات بسیاری داشتند. مکتب وین به‌وحدت علوم اعتقاد داشت و بر آن بود که تمامی گزاره‌ها را به‌گزاره‌های فیزیکی ترجمه کند، اما پوپر که ملاک آنها را نمی‌پذیرفت بر آن بود که علم به‌آن سبب که عالیترین معرفت عقلانی و انتقادی است باید سرمشق سایر کنشهای اجتماعی نیز قرار گیرد: سیاست و برنامه‌ریزی اجتماعی و احتمالاً تدبیر منزل و جز آن.

ویتگنشتاین در دورهٔ دوم فعالیت خود به‌آنچه در دورهٔ اول باور داشت پشت کرد[۱].

---

۱. ک. ت. فان (K. T. Fann) فلسفهٔ دورهٔ اول ویتگنشتاین را چنین خلاصه کرده است: زبان از گزاره‌ها تشکیل شده است، تمامی گزاره‌ها را می‌توان به‌گزاره‌های بنیادی (یا به‌قول اصحاب مکتب وین، جملاتِ پروتکل) تحویل کرد که چیزی جز تابع ارزشِ (truth-function) گزاره‌های بنیادی نیستند. گزاره‌های بنیادی ترکیب بلاواسطهٔ نامها (names) هستند که مستقیماً به‌امور (objects) دلالت می‌کنند. گزاره‌های بنیادی تصاویر منطقی امر واقع اتمی هستند که خود از ترکیب بلاواسطهٔ امور تشکیل شده‌اند. امور واقع اتمی ترکیب می‌شوند تا مجموعه‌هایی از امور واقع را به‌وجود آورند که جهان از ترکیب آنها ساخته شده است. بنابراین ساختار زبان از شیوهٔ تابع ارزش تبعیت می‌کند و کارکرد ضروری آن توصیف جهان است (فان ۱۹۶۹، ص ۲۱).

ویتگنشتاین نامها را که ساده‌ترین جزء زبان هستند «تصویر» امور واقع می‌داند که ساده‌ترین جزو جهان هستند. این نظریهٔ ویتگنشتاین که به‌نظریهٔ تصویری حقیقت موسوم شده است، بعدها همان‌طور که قبلاً نیز اشاره کردیم مورد استفادهٔ کامل مکتب وین قرار گرفت. با توجه به‌آنکه واژهٔ تصویر جهان (world-picture) را شلیک و نویرات در چند جا به کار برده‌اند (از جمله رک. به: نویرات ۱۹۶۰، ص ۲۰۴، این مقاله در سال ۱۹۳۲/۳ در مجلهٔ *Erkenntnis* یعنی شش سال قبل از چاپ مقالهٔ «عصر تصویر جهان» هایدگر چاپ شده بود)، آیا نمی‌توان این فرض را مطرح ساخت که هایدگر در مقالهٔ «عصر تصویر جهان» به‌نحوی خاص از آراء این مکتب در این دوره استفاده کرده است؟ منظور ما فقط استفاده از واژهٔ تصویر جهان نیست، بلکه برجسته ساختن پوزیتیویسم آنها و اطلاق آن به‌دوره‌ای تاریخی است که از دکارت شروع می‌شود و هنوز مانده تا تمام شود. البته هایدگر در سرآغاز و متن این مقاله و همچنین مقالهٔ خود دربارهٔ تکنولوژی خصایصی دیگر نیز برای عصر جدید برمی‌شمرد، اما این خصایص در آن زمان ورد زبانِ هر ماندارین دانشگاهی یا نویسندهٔ غیر دانشگاهیِ محافظه کار افراطی بود. فی‌المثل می‌توان به‌این نوشتهٔ ماکس شلر توجه کرد که مدتها قبل از مقاله‌های فوق از هایدگر به‌چاپ رسیده بود: «تکنولوژی 'کاربست' بعدی علم نظری یا تأملی نیست، علمی که مشخصهٔ آن ایدهٔ حقیقت و مشاهده و محافظت و منطق ناب و ریاضیات باشد، بلکه فزونتر ارادهٔ به کنترل و هدایت این یا آن قلم و هستی (خدایان و جانها و طبیعت ارگانیک و غیرارگانیک)... است که روشهای تفکر و شهود و همچنین اهداف تفکر علمی را تعیین می‌کنند و در حقیقت آن‌را از پشت سر آگاهی افراد تعیین می‌کنند، افرادی که انگیزه‌های

←

وی در دورهٔ اول گمان می‌کرد که ماهیتِ زبان را کشف کرده و حدود آن‌را نشان داده و بر مبنای ملاکی مشخص مرز میان امر بامعنا و بی‌معنا را معین کرده است، اما وی در دورهٔ دوّم نه از زبان بلکه از استفاده‌های متفاوت از زبان یعنی بازیهای زبانی[1] سخن می‌گوید. زبان دارای کارکردهای متفاوت و متعدد است و هر کلمه و اصطلاح و واژه‌ای فقط در متن زندگی اجتماعی یا «شکل زندگی» دارای معناست. معنا امری بین‌الاذهانی است. بنابراین دیگر معیاری ثابت برای تشخیص امر بامعنا از امر بی‌معنا نیز وجود ندارد. «'این امر معنا ندارد' یعنی آنکه در این بازی زبانی خاص این امر معنا ندارد» (فان ۱۹۶۹، ص ۸۳). ویتگنشتاین می‌خواهد توجه را به‌عدم شباهتهای بازیهای زبانی متفاوت جلب کند، هر بازیی با اجتماعی خاص گره خورده است. بنابراین می‌توان «علم» را بازی زبانی خاصی در میان سایر بازیهای زبانی تصور کرد که اجتماع دانشمندان درگیر آن است. کتاب ساختار انقلابهای علمی در حال و هوایی نوشته شد که برداشت پوزیتیویستی از فلسفه جای خود را به‌چنین برداشتهایی تفسیری داده بود. از نظر تاماس کوون مشخصهٔ کنشِ علمی وجودِ پارادایم است. ما قبلاً چندین‌بار در توصیف آنچه هایدگر «مته‌متیکال» و «تا مته‌متا» می‌نامید این واژه را به کار بردیم، زیرا در واقع می‌توان گفت که «مته‌متیکال» و «تا مته‌متا» نام پارادایمی خاص است.

پارادایم چیست؟ ابهامی که در تعریف پارادایم در آثار تامس کوون وجود دارد باعث شده است که بسیاری از مفسران درصدد تعریفی دقیق از آن برآیند. ما تعریف دادلی شیپیر[2] را در متونی که در دسترس بود بهترین تعریف یافتیم: کوون پارادایم را فقط متشکل از قواعد و قوانین و نظریه‌ها یا جمع آنها نمی‌داند، بلکه از نظر او پارادایم چیزی «کلّیتر» است، چیزی که از آن قواعد و نظریه‌ها و امثالهم را بتوان استنتاج کرد. پارادایم متشکل است از تعهدی مفهومی و نظری و ابزاری و روش‌شناختی و همچنین تعهدی شبه‌متافیزیکی. پارادایم مجموعهٔ پنهانِ درهم‌بافته‌ای

در حال تغییر آنها برای تحقیق هیچ اهمیتی در این جریان ندارد» (شلر ۱۹۸۰، ص ۱۰۱). برداشت هایدگر از انسان‌مداری عصر جدید کاملاً مدیون چنین تفکراتی است: عصری که در آن آدمیان اراده کرده‌اند همه چیز را کنترل کنند اما در واقع اسیر حوالتی تاریخی یا جریانی هستند که حتی از فهم آن عاجزند چه برسد به‌تغییر آن.

1. language-games
2. D. Shapere

از عقاید نظری و روش‌شناختی است که امکانِ گزینش و ارزیابی و انتقاد را فراهم می‌سازد. پارادایم سرچشمهٔ روش و مسائل میدانی و استانداردهای حل مسائل است که اجتماعی علمی و بالغ آن‌را در زمانی مفروض پذیرفته است؛ حتی آنچه را امر واقع شمرده می‌شود، پارادایم تعیین می‌کند. از آنجا که وابستگی به‌پارادایم امری تامّ است، پذیرش پارادایم جدید اغلب به‌تعریف مجدد علم منجر می‌گردد. علم متعارفی که پس از انقلاب در پارادایمِ قدیمی و الغای آن مستقر می‌گردد نه‌فقط با علم متعارف یا پارادایم قبلی ناسازگار[1] است بلکه فاقد قدر مشترک با آن[2] است. بنابراین پارادایم جدید مستلزم تغییر در استانداردهایی است که برای تعریف و تبیینِ مفاهیم و مسائل به کار برده می‌شود. این تغییرات آنچنان عمیق است که معنای مفاهیمی که در دو پارادایم متفاوت به کار می‌روند عملاً قدر مشترکی با یکدیگر ندارند و ناسازگارند[3] (شیپیر ۱۹۸۳، صص ۷ـ۳۶).

کوون تاریخ علم را جایگزین شدن پارادایمی به‌دست پارادایم می‌داند. چالمرز (۱۳۷۴) نموداری از کنش علمی که کوون آن‌را مدّ نظر داشته است ترسیم کرده است:

ماقبل علم ـ علم متعارف ـ بحران ـ انقلاب ـ علم متعارف جدید ـ بحران جدید

آراء و افکار متشتت و فعالیتهای سازمان‌نیافته، مرحلهٔ ماقبل علم را تشکیل می‌دهد اما زمانی که این آراء و افکار و کنشها دارای ساختاری اساسی شد پارادایمی تشکیل می‌شود و مجمع دانشمندان در درونِ پارادایم به‌فعالیتهایی دست می‌زنند که علم متعارف نام دارد. در متن علم متعارف دانشمندان و علما به‌حل مسائل مطرح‌شده می‌پردازند. تا زمانی که پارادایم مورد نظر بتواند به‌حل مسائل ادامه دهد و حیطهٔ تحقیقات خود را گسترش بخشد، علما و دانشمندان وابسته به‌آن پارادایم به‌کار خود ادامه می‌دهند اما زمانی می‌رسد که پارادایم با موارد خلافی روبرو می‌شود که کارکرد آن‌را دچار اشکال می‌سازد. معمولاً علما سعی می‌کنند که

1. incompatible 2. incommensurable

۳. برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ پارادایم و تاماس کوون رک. شاپور اعتماد ۱۳۷۵، «علم متعارف و انقلابهای علمی».

درصدد توضیح این موارد برآیند[1]، و با صدور فرضیه‌های کمکی یا دقیقتر کردن ابزار سنجش یا تدابیر دیگر این موارد را از سر راه بردارند، اما اگر موفق نشدند پارادایم دچار بحران می‌گردد. «قبل از وقوع هر انقلاب علمی، نظریهٔ قدیمی دچار بحران می‌شود. مشکلات منفرد به‌مسائل ناهنجاری تبدیل می‌شوند که با سرسختی در برابر هرگونه راه‌حلی در چهارچوب نظریهٔ موجود مقاومت می‌کنند. چنانچه این مسائل ناهنجار انباشته شوند، در جمع متخصصان روحیه‌ای بحران‌زده پدید می‌آید. ناتوانی آنان در غلبه بر این نوع مسائل حالت عصبی فزاینده‌ای در میان دانشمندان ایجاد می‌کند. احساس عدم اطمینان و ناخرسندی از چهارچوب فکری سنتی شیوع پیدا می‌کند» (اعتماد ۱۳۷۵، ص ۱۵۶). انقلاب زمانی رخ می‌دهد که موارد خلاف به‌ساختار اساسی پارادایم حمله می‌کنند و در نتیجهٔ آن، پارادایم سقوط می‌کند و پارادایم جدید به‌جای آن می‌نشیند.

نسبت پارادایم با پارادایم دیگر چیست؟ کوون در این‌باره می‌نویسد: «طرفداران پارادایمهای رقیب کنشهای خود را در جهانهای متفاوتی انجام می‌دهند... دو گروه از دانشمندان و علما که در دو جهان متفاوت عمل می‌کنند زمانی که از نقطه و سویی همانند نگاه کنند چیزهای متفاوت می‌بینند... هر دو به‌جهان نگاه می‌کنند و هر آنچه به‌آن می‌نگرند تغییر نیافته است اما آنان در برخی از موارد چیزهای متفاوتی می‌بینند و نسبت آن چیزها را با یکدیگر به گونه‌ای متفاوت مشاهده می‌کنند. به‌همین سبب است که قانونی که بر یک گروه از علما نمی‌تواند آشکار شود، اغلب به‌شیوه‌ای شهودی از نظر گروهی دیگر بدیهی جلوه می‌کند» (کوون ۱۹۷۰، ص ۱۵۰).

هرچند تاماس کوون از منظری ویتگنشتاینی[2] کار خود را آغاز کرده است،

---

۱. کوون در این‌باره با پوپر اختلاف دارد. از نظر پوپر دانشمندان باید در پی کشف «موارد خلاف» یا «گزاره‌های پایه‌ای» باشند که حدسها را ابطال کند. اما کوون بر آن است که نظریهٔ پوپر بیشتر خیالبافی است، و با کنش واقعی علم و تاریخ علم منافات دارد. دانشمندان با بروز موارد خلاف از میدان به‌در نمی‌روند و سعی می‌کنند با تدابیر متفاوت پارادایم خود را نجات دهند (برای توضیحات بیشتر رک. اعتماد ۱۳۷۵، مقالهٔ «علم متعارف و انقلابهای علمی»).

۲. اینجا مجال بحثهای روش‌شناختی نیست وگرنه می‌شد مشابهت بحثهای کوون و هایدگر را از جهت دیگری نیز پی گرفت و آن وابستگی هر دو به‌تحلیل ساختی است. پس‌زمینهٔ بحثهای کوون وجود سنتِ قدرتمند نظریهٔ ساختی کارکردیِ تالکوت پارسونز در امریکاست. تالکوت پارسونز خود از امیل دورکیم متأثر بود و آرای دورکیم نیز در بسیاری از موارد شباهت بسیاری به‌آرای فردینان دو سوسور دارد که بنیانگذار ساختگرایی است. (دربارهٔ شباهت آرای دورکیم و دو سوسور نگاه

اکنون باید روشن شده باشد که هرمنوتیک او تا چه حد شبیه هرمنوتیک هایدگری است. این هرمنوتیک زمانی آشکارتر می‌شود که کوون دست به‌تحلیل نامشخص نظریه‌های علمی می‌زند. کوون زمانی که فیزیک نیوتونی را با فیزیک ارسطویی مقایسه می‌کند، درست همان مواردی را پیش می‌کشد که هایدگر نیز بر آنها انگشت گذاشته است. این موارد را می‌توان در کتاب کوون یافت (کوون ۱۳۶۹/۱۹۷۰). ما در اینجا به‌مقالهٔ دیگر کوون اشاره می‌کنیم که وی در آن مشخصاً دربارهٔ فیزیکِ ارسطو سخن گفته است (کوون ۱۳۷۶، ترجمهٔ شاپور اعتماد، متن دستنوشته و منتشرنشده).

من برخی از نوشته‌های ارسطو را دربارهٔ فیزیک نخستین‌بار در تابستان ۱۹۴۷ خواندم... طبعاً با ذهنی انباشته از پیش‌فرضهای مکانیک نیوتونی که قبلاً آن‌را خوانده بودم به‌سراغ متون ارسطو رفتم... به‌نظرم رسید که ارسطو فیزیکدان فوق‌العاده بدی است... از نظر من نوشته‌هایش هم از نظر منطقی و هم از نظر مشاهده‌ای پُر از خطاهای آشکار بود... اما چرا قرنها بعد از مرگش نوشته‌های او در زمینهٔ فیزیک تا این اندازه جدی گرفته می‌شد. این پرسشها موجب سردرگمی من بودند. می‌توانستم تصور کنم که ارسطو دچار لغزش شده باشد ولی نمی‌توانستم تصور کنم که به‌مجردی که پا به‌عرصهٔ فیزیک می‌گذارد [بر خلاف سایر عرصه‌ها] کاملاً سقوط کند. در نتیجه از خود می‌پرسیدم که نکند خطا از من بوده باشد نه از ارسطو. شاید گفته‌های او برای او و معاصرانش معنای دیگری داشتند تا برای من و معاصرانم... [روزی] که پشت میز تحریرم نشسته بودم، سر بالا کردم و از پنجرهٔ اتاق به‌شیوهٔ ناظر بی‌طرف به‌بیرون خیره شدم. تصور بصری آن لحظه را هنوز به‌روشنی به‌یاد دارم. ناگهان قطعاتی که از [فیزیک ارسطو] از بر داشتم خودبه‌خود به‌نحو جدیدی نظم پیدا کردند و با یکدیگر جفت‌وجور شدند. از تعجب دهانم باز ماند، چون به‌ناگهان ارسطو فیزیکدان بسیار خوبی از آب درآمد، ولی فیزیکدانی که هرگز به‌خواب هم نمی‌دیدم. اکنون می‌توانستم بفهمم که او چه گفته بود و چرا آنها را گفته بود و منشأ نفوذ او چه بود... برای آنکه حرفهای خود را

کنید به‌کتاب عالی کولر (J. Culler) «کولر ۱۹۷۶»). سبب آنکه ساختگرایان و فراساختگرایان فرانسوی از قبیل فوکو و دریدا تأثیر بسیاری از آرای هایدگر پذیرفتند وجودِ همین سنت قدرتمند دورکیمی-دو سوسوری در فرانسه بود.

ملموستر و مشخصتر بیان کنم اکنون می‌خواهم چند جنبه از نحوهٔ قرائتی را که در مورد فیزیک ارسطویی کشف کردم و این متون را معنادار ساخت به‌عنوان نمونه بیان کنم... زمانی که عبارتِ «حرکت» در فیزیک ارسطویی به کار برده می‌شود، این عبارت بر تغییر به‌طور عام دلالت می‌کند و نه‌فقط بر تغییرِ موضع یک جسم فیزیکی. تغییر موضع که برای گالیله و نیوتون موضوع تمام‌عیار مکانیک است، برای ارسطو یکی از زیرمقوله‌های حرکت را تشکیل می‌دهد. مسائلِ دیگر از جمله عبارت‌اند از: رشد (استحالهٔ هستهٔ بلوط به‌درخت بلوط)، تغییر شدت (داغ کردن و گداختن یک میلهٔ آهنی) و یک‌سلسله تغییرات کیفی عامتر (گذر از حالت مریضی به‌حالت سلامت)... جنبهٔ دوم فیزیک ارسطویی که تشخیص آن سخت‌تر و اهمیت آن بیشتر از جنبهٔ قبلی است عبارت است از نقش اساسی و مرکزی کیفیات در ساختار مفهومی آن... فیزیک ارسطویی بازگونهٔ سلسله‌مراتب انتولوژیک متعارف ماده و کیفیت است که از اواسط قرن هفدهم رایج شده است (کوون ۱۳۷۶، صص ۸ـ۳ متن دستنوشته).

کوون در ادامه همان مثالهایی را ارائه می‌کند که هایدگر نیز به‌آنها اشاره کرده است و ما برای جلوگیری از اطالهٔ کلام از بازگویی آن خودداری می‌کنیم.

اهم مباحثاتی که گرد ادعاهای کوون در مورد کنش علمی درگرفت از این قرار است: اگر همان‌طور که کوون ادعا می‌کند هر پارادایمی جهانی متفاوت باشد و هر پارادایمی با پارادایم دیگر ناسازگار و فاقد قدر مشترک باشد و پذیرش هر پارادایم مستلزم نوعی تغییر کیش باشد که بر اثر تلقین و تبلیغ به‌وقوع می‌پیوندد، پس چه بر سر عقلانیت علمی می‌آید؟ آیا حاصل کار کوون درافتادن به‌نسبی‌گرایی نیست؟ در نتیجه چگونه می‌توان از پیشرفت علمی سخن گفت. کوون این اتهامات را نمی‌پذیرد. از نظر او اگرچه هر پارادایمی با پارادایم بعدی متفاوت است و هر یک به‌جهانهای متفاوتی تعلق دارد اما نباید فراموش کرد که هر پارادایمی به‌این سبب از میان می‌رود که نمی‌تواند معمای موارد خلاف را حل کند و پارادایم بعدی با بُردن این موارد به‌ساختی دیگر قادر به‌حل آنها می‌گردد. بنابراین نه اتهام نسبی‌گرایی صحت دارد و نه اتهام مورد شک و تردید قرار دادن پیشرفت علمی. کوون می‌نویسد: «نظریه‌های علمیِ بعدی از نظریه‌های علمی قبلی به‌سبب حل معماها در محیطی کاملاً متفاوت بهتر هستند... این موضع، موضع فرد نسبی‌گرا نیست و این امر آشکار می‌سازد که من به‌پیشرفت علمی به‌طور قطع مؤمن هستم» (کوون ۱۹۷۰، ص ۲۰۶).

اما دربارهٔ این امر که کوون انتخاب پارادایم را نوعی تغییر کیش می‌داند چه می‌توان گفت؟ آیا نظر کوون منجر به‌نوعی ذهنی‌گرایی و طرد عقلانیت نمی‌گردد. برنشتاین با اتکا به‌مقالهٔ کوون به‌نام «عینیت و قضاوتِ ارزشی و انتخاب نظریه» که در سال ۱۹۷۳ به‌شکل سخنرانی ایراد شد و در سال ۱۹۷۷ به‌چاپ رسید بر آن است که کوون درصدد است که عدم توافق عقلانی در انتخاب نظریه و پارادایم را تصریح کند. عدم توافقی که نمی‌توان آن‌را با توسل به‌قواعد معین حل کرد. برنشتاین خود برای تصریح این امر به‌آراء ارسطو متوسل می‌شود (برنشتاین ۱۹۸۹، صص ۵۵ـ۵۴) یعنی تفاوتی که ارسطو میان عقل علمی و عقل عملی گذاشته است. از نظر برنشتاین مناقشه بر سر انتخاب پارادایم نوعی از استدلال است که به‌عقل عملی یا فرونیسیس مانند است. فرونیسیس نوعی از استدلال است که با مشورت کردن و انتخاب کردن همراه است و مختص مسائلی است که خود تغییر می‌کند و آراء راجع به‌آن نیز می‌تواند تغییر یابد. در این نوع استدلال باید در پی یافتن نوعی میانجی میان اصول کلی و وضعیتِ خاص و انضمامی برآمد و لاجرم برای رسیدن به‌نتیجه به‌مشورت کردن و انتخاب کردن نیاز است. به‌همین سبب باید دست به‌تفسیر زد، زیرا هیچ قاعدهٔ معین فنی و تکنیکی را نمی‌توان به‌یاری طلبید. از نظر برنشتاین تأکید کوون دال بر اینکه انتخاب میان پارادایم‌های متفاوت بر اساس تفسیر بدیلهاست مشابهت بسیاری با حکمت عملی ارسطو دارد. برنشتاین شباهت بسیار مهم دیگری نیز میان آراء کوون و ارسطو کشف می‌کند: از نظر ارسطو فرونیسیس[1] بدون مدینه معنایی ندارد و از نظر کوون نیز مشورت و گفتگوی عقلانی بدون اجتماع علمی امکان‌پذیر نیست. اگر اکنون به‌سرچشمه‌های تفکر کوون یعنی به‌فلسفهٔ دورهٔ دوم ویتگنشتاین بازگردیم می‌توانیم اهمیت اجتماع علمی را از زاویهٔ دیگری مشاهده کنیم. علم نوعی بازی زبانی در میان بازیهای زبانی متفاوت است و بر خلاف آنچه پوزیتیویستهای اولیه می‌پنداشتند، دیگر آن یگانه زبانی نیست که اگر سایر تأملات بشری نتوانند به‌آن ترجمه شوند، بی‌معنا باشند. اگر این گفته را

---

۱. مقولهٔ فرونیسیس یکی از مهمترین مقولات فلسفهٔ هرمنوتیکی هانس گئورگ گادامر است که جزو برجسته‌ترین و به‌قولی برجسته‌ترین شاگرد هایدگر محسوب می‌شود. گادامر با اتکا به‌این مقوله و بسط و گسترش بخشی از فلسفهٔ استاد خود و کنار گذاشتن بخشهای دیگر آن ـ به‌طور عمده بحثِ وجود و تاریخ وجود ـ به‌نتایج دیگری رسید. او فلسفهٔ هایدگر را که می‌توان آن‌را فلسفهٔ مونولوگ وجود نامید به‌فلسفهٔ دیالوگ میان سنن بدل ساخت.

به‌زبان فلسفهٔ آلمانی ترجمه کنیم می‌توانیم بگوییم که علم یکی از عناصر زیست‌ـجهان یا به‌عبارت دیگر خرده‌ـجهانی از زیست‌ـجهان است. ترس از تجاوزگری علم بود که هوسرل را واداشت تا در کتاب بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی ادعا کند که علم جدید از ریشه‌های خود در زندگی بشری غفلت کرده و تمامی توجه خود را به‌تصویری ریاضی معطوف کرده است که خود از جهان کشیده است. هوسرل در همین کتاب بود که واژهٔ زیست‌ـجهان را جعل کرد[۱]، واژه‌ای غنی و پُربار که فلاسفه و جامعه‌شناسان به‌انحاء گوناگون از آن سود جسته‌اند. بنا به‌دلایلی تاریخی و جامعه‌شناختی و روانشناختی که در اینجا مجال ذکر آنها نیست، فلسفهٔ آلمانی در قرن بیستم همواره به«علم و عقل» جدید و فلسفه‌ای که گمان می‌رفت توجیه‌گر آن است به‌دیدهٔ ظن و تردید می‌نگریست. مکتب پدیدارشناسی و مکتب انتقادیِ نسل اول که دو نحلهٔ مسلط در فلسفهٔ آلمان در ادوار متفاوت بودند به‌گونه‌ای از علم و پوزیتیویسم صحبت می‌کردند که انگار این دو از هم جدایی‌ناپذیرند. هرچند این دو نحله اختلافات بسیاری با یکدیگر داشتند اما هر دو بر مبنای دستگاه فلسفی خود گمان می‌کردند که پوزیتیویسم جزو ماهوی عصر جدید است. بنا به‌این دلیل و دلایل دیگر آنها از آنچه در فلسفهٔ علم می‌گذشت بی‌خبر ماندند. این بی‌خبری زمانی آشکار شد که در جریان کنفرانسی که در آلمان برگزار شد، تئودور آدرنو فیلسوف و جامعه‌شناس مکتب فرانکفورت، سِر کارل پوپر را پوزیتیویست خواند، غافل از آنکه او مدعی آن بود که یگانه کسی است که به‌شیوه‌ای مستدل بنیان پوزیتیویسم را تخریب کرده است. نشانهٔ دیگر این بی‌خبری مواضعی بود که هانس گئورگ گادامر در کتاب حقیقت و روش اتخاذ کرد. گادامر در این کتاب که در سال ۱۹۶۰ چاپ شد هنوز گمان می‌کرد که استقراء، آن هم

---

۱. نکتهٔ جالب توجه آن است که بسیاری از منتقدان بر آنند که هوسرل در پرداختن این مفهوم تأثیری نیز از هایدگر جوان گرفته است. زیرا در کتاب وجود و زمان، هایدگر علم را یکی از ساختهای دازاین می‌داند: «هدف نظریهٔ علمی آن است که موجودات را به گونه‌ای رها سازد که آنها را بتوان به‌طور 'عینی' مورد مطالعه قرار داد» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۴۱۵). هایدگر در این کتاب فلسفه را نیز به‌تبعیت از هوسرل «علمی دقیق و منضبط می‌نامد». بر همین سیاق می‌توان گفت که هایدگر جوان بسیار به‌ویتگنشتاین و هوسرل پیر شباهت داشته است. بعد از چرخش بود که هایدگر علم و تکنولوژی را نشان سلطهٔ انسان بر جهان و حوالت تاریخ متصور شد و پوزیتیویسم را یگانه فلسفهٔ سازگار با این حوالت به‌حساب آورد. از این حیث می‌توان گفت هایدگر پیر موضع مکتبِ وینِ دورهٔ نخست را اختیار کرد، منتهی با دیدی یکسر منفی.

به‌شیوه‌ای که جان استوارت میل آن‌را تدوین کرده است، یگانه روش معتبر در علوم طبیعی به‌شمار می‌رود. قصد او آن بود که نشان دهد کاربرد آن در علوم انسانی جایز نیست (گادامر ۱۹۷۵، ص ۵). گادامر غافل از آن بود که عنصر هرمنوتیکی در فلسفهٔ علم نیز وارد شده است. محققی به‌نام جوئل واین‌شایمر[1] در مقدمهٔ کتابی که دربارهٔ گادامر نوشته است (واین‌شایمر ۱۹۸۵) به‌طور مفصل در این‌باره سخن گفته است. واین‌شایمر شباهتهای بسیاری میان آراء گادامر و کارل پوپر یافته است که باز در اینجا مجال ذکر آنها نیست[2].

به‌هر تقدیر تحول فلسفهٔ علم به‌دست پل فیرابند که شاگرد کارل پوپر بود نشان داد که او با استفاده از دستگاه فلسفی که پوپر ساخته است حتی می‌تواند کتابی به‌نام به‌ضد روش بنویسد و در آن حتی محسناتی را از علم دریغ کند که طرف مقابل به‌آنها اذعان کامل دارد. از نظر فیرابند باید از «جامعه» در برابر «علم» دفاع کرد و علم قصه‌ای است که بعضی را خوش می‌آید و بعضی دیگر را نه.

با این تذکرات اندک و ناکافی اکنون می‌توان به‌آنچه هایدگر در کتاب شیء چیست؟ و در مقالهٔ «عصر تصویر جهان» و همچنین در مقالهٔ «پرسش از تکنولوژی» گفته است، نگاهی افکند و نسبت آن‌را با آنچه در نحله‌های دیگر فکری می‌گذشت روشنتر ساخت. قرائت هایدگر از جهانهای تاریخ قرائتی دوگانه[3] است. این جهانها حوالتِ وجودند، بنابراین متونِ متعلق به‌این سنن یا به‌عبارت دیگر متون سنتِ متافیزیکی را باید بر مبنای نامستوری و مستوری وجود قرائت کرد. نخست باید متون را بر مبنای ساختی که حضورِ وجود به‌آن می‌دهد و سپس بر مبنای آنچه از این حضور فراتر می‌رود و به‌مستور شدنِ آن اشاره می‌کند قرائت کرد. بخش دوّم سخن هایدگر در واقع اقتباسی است از گفته‌های روش‌شناسانهٔ شلایرماخر و دیلتای. این دو تن بر آن بودند که می‌توان با کمک هرمنوتیک جهانهای تاریخی گذشته را از نو ساخت و آن‌را حتی از آنان که در درون آن جهانها بوده‌اند بهتر فهمید. هایدگر در این مقاله دست به‌بازسازیِ ساختاری یا پارادایمی دنیای ارسطویی و نیوتونی می‌زند. بر طبق این قرائت آنان که درون این جهانها می‌زیند، خود بی‌خبر از بنیانهای آن‌اند،

---

1. J. Weinscheimer

۲. در عمل نیز نشان داده شده است که گذر از عقل‌گرایی انتقادی پوپر به‌هرمنوتیکی از نوع هرمنوتیک گادامر میسر است.

3. double reading

حتی هایدگر بر آن است که با دور شدن از این بنیان ـ دورشدنی که به‌معنای خروج از ساختِ این دوران نیست، بلکه حرکت در درون این ساخت است ـ این بی‌خبری فزونی می‌گیرد. تفسیر وی از دکارت بر این نکته مبتنی است که دکارت در پی بنیان نهادن فلسفهٔ اولای جدیدی بود نه در پی ارائهٔ روشی فلسفی. اما با دورتر شدن از این عصر، عصری که در آن دانشمندان فیلسوف بودند و فیلسوفان دانشمند، این امر فراموش می‌شود. فراموش شدن این امر به‌سلطهٔ کامل پوزیتیویسم که از نظر وی جمع‌آوری امورِ واقع بیشتر و بهتر است، منجر می‌گردد: در عصر جدید فراموش می‌شود که این امور واقع از آن جهت امور واقع‌اند که در طرح افکنده‌شدهٔ جامع به‌عنوان امور واقع مقرر شده‌اند. هایدگر با عبارتی مرموز که مصداق آن معلوم نیست ـ مکتب وین؟ ویتگنشتاین؟ بازماندگان نوکانتی‌ها؟ ـ می‌نویسد: «کمدی یا فزونتر تراژدیِ وضعیت علم در حال حاضر آن است که نخست، گمان می‌برند که بتوان با پوزیتیویسم بر پوزیتیویسم غلبه کرد» (شیء چیست؟). تحول فلسفهٔ علم یا به‌طور کلی فلسفهٔ غیرهایدگری نشان می‌دهد که اتفاقاً کسانی بر پوزیتیویسم غلبه کردند یا ابزار غلبه بر آن‌را مهیا کردند که در متن فلسفهٔ پوزیتیویستی قرار داشتند، ویتگنشتاین در فلسفهٔ دورهٔ دوم خود یکسره از پوزیتیویسم تراکتاتوس کناره گرفت، اما بر آن بود که کتاب مهم دوران دوم فکری او یعنی تحقیقات فلسفی باید با توجه به تراکتاتوس قرائت شود. پوپر با وارد کردن عناصر هرمنوتیکی از فلسفهٔ مکتب وین فاصله گرفت و کوون در متن همین فلسفه بود که تفسیری هرمنوتیکی از تحول علم به‌دست داد، هرمنوتیکی که همان‌طور که مشاهده شد، شباهتهای بسیاری به‌هرمنوتیک خود هایدگر دارد.

تحول این فلسفه و همچنین فلسفهٔ مکتب فرانکفورت به‌دست هابرماس و فلسفهٔ هرمنوتیکی به‌دست شاگردانِ خود هایدگر از قبیل گادامر راههای جدیدی پیش پای متفکران و دانشمندان و دانشجویان زمانهٔ ما گذاشته است که حتی به‌مخیلهٔ هایدگر هم خطور نمی‌کرد، زیرا که او بر اساس موضعی که در پیش گرفته بود گمان می‌کرد که از آنجا که بنیان عصر حاضر تغییری نیافته است لاجرم هر نوع فلسفه‌ای غیر از فلسفهٔ او[1] متافیزیکی خواهد بود و متافیزیک هم در عصر ما یعنی این یا آن نوع پوزیتیویسم.

---

۱. هایدگر در دورهٔ دوم فعالیت فکری خود گمان می‌کرد که فلسفه اساساً متافیزیکی است و به‌همین سبب کنش خود را تفکر می‌نامید.

اکنون می‌توان پرسشی را که قبلاً نیز مطرح ساخته‌ایم مجدداً مطرح سازیم و سعی کنیم که به‌آن پاسخ دهیم. دیدیم که در نظریهٔ تاماس کوون آنچه باعث تغییر پارادایمی به‌پارادایم دیگر می‌شود موارد خلافی است که سر راه پارادایم قدیمی قرار می‌گیرد و آن پارادایم قادر به‌حل معمای آنها نیست[1]. اما دربارهٔ تفسیر هایدگر چه می‌توان گفت؟ در تفسیر او ساخت، اجزای خود را تأیید می‌کند و اجزا ساخت را. در این‌گونه تفسیر هیچ راهی برای تغییری که بر اساس کنش درونی صورت گیرد باقی نمی‌ماند. هایدگر زمانی که آزمون گالیله در برج پیزا را متذکر می‌شود فقط به‌گفتن این امر بسنده می‌کند که گالیله بر مبنای طرح پیشینی خود این آزمایش را تفسیر کرد و طرفداران ارسطو همان واقعه را دال بر صحت نظر ارسطو دانستند؛ امر واقع یکی بود، اما تفسیر آن فرق می‌کرد زیرا که چهارچوبها و ساختها و پارادایمها با یکدیگر تفاوت داشتند. حال پیشرفت علم به‌کنار، پس چه شد که فیزیک گالیله‌ای-نیوتونی به‌جای فیزیک ارسطویی و فلسفهٔ دکارت به‌جای فلسفهٔ قرون وسطی نشست یا به‌عبارت کلّیتر چیست آنچه از نظر هایدگر باعث تغییر دورانی به‌دوران دیگر می‌گردد؟

> فقط از آنجا و تا آنجا که دازاین باشد حقیقت وجود دارد. موجودات فقط زمانی منکشف می‌شوند که دازاین باشد و فقط تا آنجا که دازاین باشد آنها منکشف می‌شوند... از آنجا که وجودی که برای حقیقت ضروری است خصلتِ دازاین را دارد، تمامی حقیقت وابسته به‌وجود دازاین است.
>
> مارتین هایدگر ــ وجود و زمان

> تاریخ وجود نه تاریخ انسان، نه تاریخ انسانیت، نه تاریخ نسبتِ انسان با موجودات و نه [تاریخ نسبتِ انسان] با وجود است. تاریخ وجود، خودِ وجود و فقط وجود است.
>
> مارتین هایدگر ــ پایان فلسفه

---

۱. مثال ساده دربارهٔ موارد خلافی که فیزیک ارسطو قادر به‌توضیح آن نبود مسائلی بود که شهابها برای کیهان‌شناسی ارسطویی مطرح ساختند و مسئلهٔ تنظیم و اصلاح تقویم مسئله‌ای بود که گذر از نجوم بطلمیوسی به‌نجوم کوپرنیکوس را ممکن ساخت، زیرا بر اساس نجوم بطلمیوسی اصلاح تقویم میسر نبود.

دو نقل قولی که از هایدگر ذکر کردیم نمایانگر دو دوره از زندگی فکری هایدگر است. در نقل قولی که از وجود و زمان نقل کردیم، هایدگر وجود حقیقت و انکشاف آن‌را به‌وجود دازاین منتسب می‌کند. این نقل قول به‌رغم آنکه هایدگر اعلام کرده است که قصد فائق آمدن بر فلسفهٔ سوژه و لاجرم فلسفهٔ دکارت را دارد، بسیار شبیه گفته‌های دکارت است. اما در نقل قول دوم، وجود، مستقل از هر نوع رخداد انسانی تصویر شده است. نقل قولهای بسیاری از هایدگر را در دورهٔ دوم تفکر او می‌توان مثال آورد که در آن وی به‌قول خود قصد دارد به‌طور کامل بر فلسفهٔ سوژه یا متافیزیک مدرن غلبه کند، منتهی در فراسوی فلسفه: «وجود همان است که هست.» این گفتهٔ هایدگر که در «نامه‌ای دربارهٔ اومانیسم» آمده است، تقلیدی از کتاب مقدس است که در آن خداوند فرموده است «من همانم که هستم.»

برای پاسخ دادن به‌پرسشی که در بخش قبل مطرح کردیم، نخست باید پرسیم چه شد که هایدگر از فلسفهٔ دوران اول خود به‌فلسفهٔ دوران دوم خود رفت، دورانی که در آن مفهوم حوالت وجود و دورانهای تاریخی یعنی مفاهیم مهم دورانِ دوم تفکر او پی ریخته شدند. شارحان و منتقدان دربارهٔ گذر از دوران اول به‌دوم دو نکته را متذکر می‌شوند: نخست بر اثر بن‌بستهای نظری کتاب وجود و زمان و سپس بر اثر درگیریهای سیاسی و ایدئولوژیک[1] (از جمله رک. هابرماس ۱۹۹۲، اُتو پوگلر[2] ۱۹۷۲، کَرستن هریس[3] ۱۹۷۸).

هایدگر بنا به‌گفتهٔ خود، در کتاب وجود و زمان در پی پرسش از معنای وجود[4] است، اما دلمشغولی اصلی او در این کتاب پرسش از هستیی است که مشخصهٔ اصلی آن هستی پرسیدن از معنای وجود است. هایدگر این هستی را دازاین (انسان) نام می‌دهد. سبب اصلی این نامگذاری آن است که هایدگر از انسان‌شناسی

۱. ما از چاپ آن بخش از مقالهٔ خود که به‌تأثیر زمینهٔ ایدئولوژیک و سیاسی شکل‌گیری مفهوم «تاریخ وجود» می‌پردازد، برای جلوگیری از اطالهٔ کلام، اجتناب کردیم.

2. O. Pöggler 3. K. Harris

۴. وجود، معنای وجود، وجود موجودات، حقیقت وجود، نامهایی است که هایدگر در دوره‌های متفاوت زندگی فکری خود به‌مضمون اصلی اندیشهٔ خود می‌دهد. (برای بررسی این مضامین نگاه کنید به‌مارک اکرنت (M. Okrent) ۱۹۹۲. این مقاله در عین حال مناقشه‌ای است با آراء رورتی در مورد هایدگر).

متافیزیکی که با تکیه بر مقوله‌های تجریدی از قبیل عقل و سوژه درصدد توصیف انسان است، اجتناب کند. دازاین، بودن-در-جهان است. بنابراین هایدگر در وجود و زمان وظیفه‌ای دوگانه بر عهده می‌گیرد، نخست تحلیل و توصیف ساختهای پیشینیِ بودن-در-جهان یا آنالیتیک دازاین و سپس تخریب متافیزیک.

هایدگر برای رسیدن به‌هدف خود از روشی دوّری سود می‌جوید. توصیف ساختهای پیشینی یا به‌عبارتی ترانساندانتال دازاین تمهیدی است برای مطرح ساختن پرسش وجود: هایدگر در بخش اول کتاب خود این توصیفات را به‌انجام می‌رساند و در بخش دوم آنها را در پرتو مفهوم زمانمندی مجدداً از نو مطرح می‌کند، زیرا که به‌قول خودِ وی زمانمندی افق فهم دازاین است و بر مبنای همین زمانمندی است که می‌توان زمانمندی وجود را کشف کرد. فهم وجود در پرتو زمان همان بخش نانوشتهٔ کتاب وجود و زمان است. هدف دوم هایدگر یعنی تخریب متافیزیک، نشان دادن تاریخی بودن و زمانمند بودن و محدود بودن مقولات متافیزیک بر اساس کشف خود او یعنی زمانمند بودن دازاین است، زیرا که به‌گفتهٔ او فقط بر مبنای همین زمانمندی است که چیزی به‌عنوان تاریخ می‌تواند به‌وجود آید.

پیوند میان ابعاد تاریخگرا و ترانساندانتال تفکر هایدگر یا به‌قول هابرماس (هابرماس ۱۹۸۳، ص ۵۶) میان ابعاد دیلتایی و هوسرلی تفکر او بر این هدف بنا شده است که هایدگر از یک‌سو با تخریب سنّت متافیزیکی بتواند نشان دهد که دازاین جایگه زمانمند آشکار شدن وجود موجودات است و از طرف دیگر روشن سازد که از آنجا که زمان، ساختار پیشینیِ برخورد دازاین با موجودات است او می‌تواند از آن برای تخریب و تفسیر مجدد تاریخ متافیزیک غرب استفاده کند.

اما شگرد هایدگر ناموفق از آب درمی‌آید. زیرا اگر هر نوع فهمی زمانمند و وابسته به‌موقعیتی خاص باشد تکیه بر این فهم برای آشکار کردن ساختهای پیشینیِ دازاین نیز نسبی و به‌همان موقعیت خاص وابسته خواهد شد، در نتیجه دازاین در هر دورهٔ تاریخی متفاوت خواهد بود، و دیگر سخن گفتن از ساختهای پیشینی آن بی‌معنا و مهمل از آب درخواهد آمد.

اتو پوگلر یکی از شارحان و شاگردان هایدگر این امر را چنین خلاصه کرده است: «در بخشهای چاپ‌شدهٔ وجود و زمان مقولهٔ تاریخمندی دارای دو دلالت است

که چندان روشن نیستند. از یک‌سو تاریخمندی شکل اصیل زمانمندی، و اصلی است که شیوه‌های وجودِ دازاین را از سایر شیوه‌های وجودی موجودات جدا می‌سازد، از سوی دیگر هایدگر مدعی است که تاریخمندی زمینه‌ای است که هر تحقیق انتولوژیکی در متن آن انجام می‌گیرد. در بخشهای چاپ‌شدهٔ وجود و زمان معلوم نیست که تاریخمندیِ فهم وجود دارای ساختار فراتاریخی است که هر نوع فهمی از وجود اعم از آنکه در فرهنگهای کهن و امروز یا آینده باشد، باید خود را با آن سازگار کند یا اینکه مشخصهٔ انسان فرهیختهٔ عصر ماست. گفته‌های هایدگر در وجود و زمان نه‌فقط مبهم است بلکه حتی به‌معمایی نیز بدل می‌شود: اگر تاریخمندی اصل و وجه ممیزهٔ وجود دازاین باشد دیگر نمی‌توان در جریان تخریب متافیزیک (یعنی قرائتِ انتقادی تاریخ متافیزیک برای کشف اختفای حقیقت) مقولهٔ تاریخمندی را به‌این شکل خاص از تاریخمندی اطلاق کرد. اگر تاریخمندی آن زمینه‌ای است که هر پرسشی از معنای وجود لاجرم در متن آن باقی می‌ماند، در این صورت پرسش از معنای وجود دیگر نمی‌تواند به‌تاریخمندی به‌منزلهٔ اصل نهایی آشکار شدن معنای وجود منجر شود، و این به‌آن معناست که هستی‌شناسی نمی‌تواند بنیادین باشد یعنی بر دازاین استوار شود» (پوگلر ۱۹۷۲، صص ۲ـ۱۲۱).

پوگلر در ادامه بر آن است که هایدگر برای رفع این ابهام یا بن‌بست درصدد برمی‌آید تا نشان دهد که معنای وجود عبارت است از همان ساحت یا «بنیاد»ی[1] که تمامی دلالتهای وجود از آن نشأت می‌گیرد و تمامی فهمها از وجود از آن تغذیه می‌کند. هایدگر برای جدا کردن این بنیاد از بنیادی که در انتوتئولوژی[2] از آن سخن می‌رود یا به‌عبارت دیگر از خدای فلاسفه، معنای وجود را «بنیادِ بی‌بنیادِ مغاک‌وار»[3] می‌نامد. معنای وجود به‌عنوانِ بنیاد بی‌بنیاد مغاک‌وار همان «حقیقت» به‌عنوانِ نامستوری است. ظهور این نامستوری نوعی رمز و راز، و نحوهٔ رخداد آن تاریخی است، منتهی نه به‌شیوه‌ای که ما از آن به‌تاریخ تعبیر می‌کنیم. جهان بر مبنای زمانمندی سازمان پیدا می‌کند و این زمانمندی، زمانمندی تاریخی است، بنابراین نحوهٔ نامستوری و مستوری حقیقتِ وجود را باید در «دوره‌های تاریخی» جستجو کرد.

---

1. ground
2. onto-theology
3. abysmal groundless ground

به‌همین سبب هایدگر به‌این نتیجه می‌رسد که تاریخ، صحنهٔ نامستور شدن وجود است. هر دورهٔ تاریخی شاهد نحوه‌ای خاص از نامستور شدن و در عین حال مستور شدن آن است. نامستور شدن و مستور شدن به‌هم وابسته‌اند. در هر دورهٔ تاریخی میرندگان (نامی که هایدگر در دورهٔ دوم تفکر خود به‌دازاین می‌دهد) بر مبنای همین نامستوری که لاجرم مستوریی را در پی خواهد داشت، با جهان روبرو می‌شوند. اگر به‌عنوان مثال به‌دنیای ارسطویی و نیوتونی که شرح آن قبلاً داده شد بازگردیم می‌توانیم این امر را بهتر درک کنیم. این دو دنیا بر مبنای دو طرح متفاوت بنا شده است و وجود بنیان آنهاست ــ وجودی که خود «بنیادِ بی‌بنیاد مغاک‌وار است» ــ در اینجا برای جلوگیری از اطالهٔ کلام، نموداری را که مایکل آلن گیلسپی از دوره‌های تاریخیِ مدّ نظر هایدگر ترسیم کرده است می‌آوریم:

دورهٔ ماقبل سقراط	وجود (طبیعت، کیهان، حقیقت)	
متافیزیک یونانی:	وجود	موجودات (نمود، صیرورت)
افلاطون	(مُثُل، خیر)	موضوعات باورهای عامیانه، نمودها و ظواهر
ارسطو	جوهر، نهاد	فعالیت، کمال (completion)
چه هستی (چیستی)	(what being)	آن هستی (چیزی که هست) (that being)
متافیزیک قرون وسطی:		
رُمی	ایده، ماهیت	فعلیت، هستی (existence)
مسیحی	بنیاد،	علیت، متناهی، مخلوق
نامتناهی، خالق		
متافیزیک مدرن:		
دوران اولیه	سوژه، بازنمایی	ابژه، فعلیت
نیهیلیسم	وجود (اراده، تکنولوژی)	

(گیلسپی ۱۹۸۴، ص ۱۳۶)

شرح این نمودار یعنی شرح تخریب مابعدالطبیعه به‌دست هایدگر حتی به‌طور موجز در اینجا نه ممکن است نه لازم. هایدگر تقدیر تاریخی غرب را در متون پُر از رمز و راز خود بازگفته است و صدها مفسرِ آثارِ او دربارهٔ ابعاد متفاوت آن مقاله‌ها و کتابهای بسیاری نوشته‌اند، و برای بررسی این امر باید به‌نوشته‌های هایدگر و

مفسران او مراجعه کرد. اما مسئله‌ای که ما قصد داریم به‌آن توجه کنیم ماهیت این دوره‌بندی است. متفکران بسیاری که تفکر تاریخی داشته‌اند یا دربارهٔ تاریخ تأمل کرده‌اند دست به‌این نوع دوره‌بندیها زده‌اند. از ابن‌خلدون و هگل و مارکس گرفته تا اگوست کنت و امیل دورکیم و ماکس وبر و مورخان و مردم‌شناسان هر یک دوره‌های خاص و متمایزی را از تاریخ مشخص کرده‌اند و سبب گذر از دوره‌ای به‌دورهٔ دیگر را نیز ذکر کرده‌اند. از این حیث هایدگر تفاوت چندانی با آنها ندارد، اما از حیث مهم دیگری این دانشمندان با خردگریزانی مثل هایدگر و اشپنگلر تفاوت دارند و آن، این است که این دو هیچ ملاک و مناط تجربی و عقلانی به‌دست نداده‌اند که به‌کمک آنها بتوانیم گذر از یک دوره به‌دورهٔ دیگر را مورد تحقیق قرار دهیم. تفاوتی که هایدگر میان تاریخ انتولوژیک (تاریخِ وجود) و تاریخ انتیک (تاریخِ جهان آنچنان که اتفاق افتاده است)[1] می‌گذارد هر نوعِ تحقیق عقلانی و تجربی را از قبل محکوم به‌شکست می‌کند زیرا که تاریخ جهان لعبتکی در دست وجودِ لعبت‌باز بیش نیست. هایدگر برای تحقیر هر نوع تحقیق تجربی و عقلی گفته است: «تفکری هست که از تفکر مفهومی منضبطتر و دقیقتر است.» در فلسفهٔ تاماس کوون آنچه باعث جایگزین شدن پارادایمی به‌دست پارادایم دیگر می‌شود موارد خلافی است که پارادایم قبل قادر به‌حل معمای آنها نیست، اما در فلسفهٔ هایدگر افکنده شدن بنیان جدید برای هر دوره امری است که در رمز و راز باقی خواهد ماند و بشر را امکان رخنه به‌این رمز و راز نیست زیرا که «تاریخ وجود، نه تاریخ انسان، نه تاریخ انسانیت، نه تاریخ نسبت انسان با موجودات و نه [تاریخ نسبت انسان] با وجود است. تاریخ وجود، خود وجود و فقط خود وجود است.»

---

۱. گروهی را که با فلسفهٔ هایدگر سروکار داشته‌اند می‌توان به‌سه دسته تقسیم کرد: مفسران و شارحان آثار او و مقلدان او و فلاسفه‌ای که فلسفه‌ای از آن خود داشته‌اند، اما از فلسفهٔ هایدگر اثر پذیرفته‌اند. نکتهٔ جالب توجه آن است که هیچ‌یک از گروه سوم به‌مقولهٔ «وجود» و «تاریخ وجودِ» هایدگر وقعی نگذاشته‌اند، از این گروه می‌توان به‌عنوان مثال از این فلاسفه نام برد: گادامر (۱۳۷۳، صص ۵ـ۲۹۴)، ریکور و هابرماس و فوکو و دریدا و ریچارد رورتی. رورتی که هایدگر و جان دیویی و ویتگنشتاین را بزرگترین فیلسوفان قرن بیست می‌داند دربارهٔ مقولهٔ تاریخ وجود چنین سخن گفته است: یا وجود کاملاً با موجودات تفاوت دارد که در این صورت نسخه‌ای از مُثُلِ قدیمی افلاطون بیش نیست، یعنی همان جهانِ «واقعی» مبهم و مجرد که فاقد هر نوع تعیّن تاریخی و محتوایی است، و یا اینکه برای تشخص و تعیّن بخشیدن به‌صیرورتِ وجود باید آنرا تابع تاریخ موجودات یا تاریخ معمولی کرد. اگر هایدگر شق اول را قبول کند قدمی از افلاطون جلوتر نگذاشته است و اگر شق دوم را بپذیرد نیازی به‌تاریخ وجود نیست. (رورتی ۱۹۹۱، صص ۶۹ـ۳۷)

مراجع

منابع فارسی

اعتماد، ش (۱۳۷۵)، دیدگاهها و برهانها، تهران، نشر مرکز.

باتامور، تام (۱۳۷۳)، «مصاحبه با برایان تیلور و ویلیام آویت‌ویت»، ترجمهٔ هاله لاجوردی، فصلنامهٔ ارغنون، شمارهٔ ۲، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

برمن، مارشال (۱۳۷۳)، «مارکس و مدرنیسم و مدرنیزاسیون»، ترجمهٔ یوسف اباذری، فصلنامهٔ ارغنون، شمارهٔ ۳، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

بوینی، روی (۱۳۷۳)، «مصاحبه با گادامر»، ترجمهٔ هاله لاجوردی، فصلنامهٔ ارغنون، شمارهٔ ۲، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

چالمرز، اِ. (۱۳۷۴)، چیستی علم، ترجمهٔ سعید زیباکلام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

ریلکه، تراکل، سلان (۱۳۷۱)، کتاب شاعران، ترجمهٔ یوسف اباذری، مراد فرهادپور، ضیاء موحد، تهران، انتشارات روشنگران.

ریکور، پل (۱۳۷۳)، «هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم»، ترجمهٔ هاله لاجوردی، فصلنامهٔ ارغنون، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

فرهادپور، م. (۱۳۷۱)، «عقل افسرده»، مجلهٔ فرهنگ، کتاب دوازدهم، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.

فوکو، میشل (۱۳۷۰)، «دربارهٔ 'روشنگری چیست' اثر کانت»، ترجمهٔ همایون فولادپور، فصلنامهٔ کِلک، شمارهٔ ۲۲، تهران.

کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰)، «روشنگری چیست؟»، ترجمهٔ همایون فولادپور، فصلنامهٔ کِلک، شمارهٔ ۲۲، تهران.

کورنر، اشتفان (۱۳۶۷)، فلسفهٔ کانت، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی.

کوزنزهوی، دیوید (۱۳۷۱)، **حلقهٔ انتقادی**، ترجمهٔ مراد فرهادپور، تهران، انتشارات روشنگران.

کوون، ت. (۱۳۶۹)، **ساختار انقلابهای علمی**، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، سروش.

کوون، ت. (۱۳۷۶)، «انقلابهای علمی چیستند؟»، ترجمهٔ شاپور اعتماد، دستنوشته.

گیدنز، آنتونی (۱۳۶۳)، **دورکیم**، ترجمهٔ یوسف اباذری، تهران، خوارزمی.

لوکاچ، گئورگ (۱۳۷۳)، «در باب فلسفهٔ رمانتیک زندگی»، ترجمهٔ مراد فرهادپور، **فصلنامهٔ ارغنون**، شمارهٔ ۲، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مارکوزه، ه. (۱۳۷۵)، «صنعتی شدن و سرمایه‌داری در آثار ماکس وبر»، ترجمهٔ هاله لاجوردی، **فصلنامهٔ ارغنون**، ۱۲/۱۱، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

محمودیان، محمد رفیع (۱۳۷۵)، «حالت مثالی گفتار»، **فصلنامهٔ فرهنگ**، شمارهٔ ۱۸، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

نیچه، فریدریش (۱۳۶۳)، **فراسوی نیک و بد**، ترجمهٔ داریوش آشوری، تهران، انتشارات خوارزمی.

________ (۱۳۷۲)، «ارادهٔ معطوف به‌قدرت»، ترجمهٔ میترا رکنی، **مجلهٔ فرهنگ**، کتاب پانزدهم، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

________ (۱۳۷۳)، «در باب حقیقت و دروغ به‌مفهومی غیراخلاقی»، ترجمهٔ مراد فرهادپور، **فصلنامهٔ ارغنون**، شمارهٔ ۳، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

نیکولز، ویلیام (۱۳۷۴)، «بولتمان و الهیات وجودی»، ترجمهٔ یوسف اباذری، **فصلنامهٔ ارغنون**، شمارهٔ ۵ و ۶، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

وبر، م. (۱۳۷۳)، «مقدمهٔ اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری»، ترجمهٔ حسن چاوشیان، **فصلنامهٔ ارغنون**، شمارهٔ ۳، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

هابرماس، یورگن (۱۳۷۳)، «علم و تکنولوژی در مقام ایدئولوژی»، ترجمهٔ علی مرتضویان، **فصلنامهٔ ارغنون**، شمارهٔ ۱، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

هایدگر، م. (۱۳۷۳) «پرسش از تکنولوژی»، ترجمهٔ شاپور اعتماد، **فصلنامهٔ ارغنون**، شمارهٔ ۱، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

________ (۱۳۷۵)، «عصر تصویر جهان»، ترجمهٔ یوسف اباذری، **فصلنامهٔ ارغنون**، شمارهٔ ۱۲/۱۱، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

هولاب، رابرت (۱۳۷۵)، **یورگن هابرماس**، ترجمهٔ حسین بشیریه، تهران، نشر نی.

منابع انگلیسی

Abel, T. (1977), «The Operation Called Verstehen», in (ed) F. Dallmayer & T. McCarthy, *underestanding and Social Inquiry*, Norte Dame, University of Notre Dame Press.

Adler, M. (1978), «The Sociological Meaning of Karl Marx's Thought», in (ed) T. Bottomore and P. Goode, *Austro–Marxism*, Oxford: Clarendon Press.

Adorno, T. (1976), *The Positivist Dispute in German Sociology*, London, Heinemann.

____________ (1991), *The Culture Industry, Selected Essays on Mass Culture*, London, Routledge.

____________ (1973), *The Jargon of Authenticity*, London, R.K.P.

Alderman, H. (1978), «Heidegger's Critique of Science and Technology» in *Heidegger and Modern Philosophy*, London, Yale University Press.

Alpert, H. (1961), *Emil Durkheim and his Sociology*, New York, Russel & Russel.

Andreski, S. (1984), *Max Weber's Insights and Errors*, London, R. K. P.

Apel, K. (1980), *Towards a Transformation of Philosophy*, London, R. K. P.

Arato, A. & Breines, P. (1979), *The Young Lukacs and the origin of Western Marxism*, London, Pluto Press.

Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press.

Aristotle (1991), *The Nicomachean Ethics*, Oxford, Oxford University Press.

Ayer, A. J. (1960), *Logical Positivism*, Illinois, The Free Press.

Bakhtin, M. (1984), *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Manchester, Manchester University Press.

Benjamin, W. (1978), *Illuminations*, New York, Schochen Books.

Benton, T. (1978), *Philosophical Foundations of the Three Sociologies*, London, R.K.P.

Bernstein, R. (1989), *Beyond Objectivism and Relativism*, Oxford, Blackwell.

____________ (1991), *The New Constellations*, Oxford, Polity Press.

Brayant, Ch. (1985), *Positivism in Social Theory and Research*, New York, St. Martin Press.

Callinicos, A. (1973), *Marxism and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.

Chalmers, A. F. (1976), *What is This Thing Called Science?* London, The Open University Press.

Coser, L. A. (1977), *Masters of Sociological Thought*, New York, Harcourt Brace Javanovich Inc.

Couzenz Hoy, D. (1978), «History, Historicity and Historiography in *Being and Time*», in (ed) M. Murray, *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven, Yale.

Culler, J. (1976), *Saussure*, Fontana.

Dreyfus, H. (1991), *Being–in–the–world*, London, The MIT Press.

__________ and Harrison, H. (1992), *Heidegger: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell.

__________ (1995), «Heidegger on the connection between nihilism, art, technology and politics», in, *Heidegger*, Edited by Charles Guignon, Cambridge, Cambridge University Press.

Durkheim, E. (1961), *Moral Education: A Study in the Theory and Application of sociology of education*, New York, The Free Press.

__________ (1972), *Suicide, A Study in Sociology*, London, R. K. P.

__________ (1974), *Sociology and Philosophy*, New York, The Free Press.

Dussel, E. (1996), *The Underside of Modernity*, New Jersey, Humanities Press.

Eden, R. (1984), *Political Leadership and Nihilism, A Study of Weber and Nietzsche*, (Trampa: University Press of Florida).

Fann, K. T. (1969), *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, Berkeley, University of California Press.

Frisby, D. (1974), «The Frankfurt School: Critical Theory and Positivism», in. (ed) J. Rex, *Approaches to Sociology*, London, R. K. P.

Gadamer, H. G. (1975), *Truth and Method*, London, Sheed and Ward.

__________ (1976), *Hegel's Dialectic*, New Haven, Yale University Press.

__________ (1977), *Philosophical Hermeneutics*, London, University of California Press.

Gelven, M. (1970), *A Commentary on Heidegger's «Being and Time»*, New York, Harper & Row.

Giddens, A. (1977), *Studies in Social and Political Theory*, London, Hutchinson.

__________ (1987), «Weber and Durkheim», in (ed) W. Mommsen and J. Osterhammel, *Max Weber and his Contemporaries*, London, Unwin Hyman.

Gilespie, M. (1984), *Hegel and Heidegger*, Chicago, The University of Chicago Press.

Gillies, D. (1993), *Philosophy of Science in the Twentieth Century*, Oxford, Blackwell.

Goldman, L. (1980), *Lukacs and Heidegger*, London, R. K. P.

Goldman and Adorno (1976), «To Describe, Understand and Explain», in Lucien Goldman, *Cultural Creation*, St. Louis, Telos Press.

Gouldner, A. (1980), *The Two Marxisms*, London, Macmillan.

Grossmann, R. (1986), *Phenomenology and Existentialism*, London, Routledge & Kegan Paul.

Habermas, J. (1970), *Towards a Rational Society*, London, Heinemann.

______________ (1971),« *Knowledge and Human Interests*», Boston, Beacon Press.

______________ (1975), «A Postscript to Knowledge and Human Interests», in *Philosophy of The Social Science*, vol. 3.

______________ (1977), «A Review of Gadamer's Truth and Method», in (ed) E. Dallmayer and T. McCarthy, *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

______________ (1982), «A Reply to My Critics», in (ed) J. B. Thompson and D. Held, *Habermas: Critical Debates*, Cambridge, MIT Press.

______________ (1983), *Philosophical–Political Profiles*, London, H. E. B.

______________ (1984), *The Theory of Communicative Action*, I, Cambridge, Polity Press.

______________ (1989a), *The Theory of Communicative Action*, II, Cambridge, Polity Press.

______________ (1989b), *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, Polity Press.

______________ (1989c), *On The Logic of the Social Sciences*, Massachusetts, MIT Press.

______________ (1989d), *The New Conservatism*, Cambridge, Polity Press.

______________ (1990), *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, Polity Press.

______________ (1990), *The Philosophical Discourse of Modernity*, Polity.

______________ (1992), «Work and Weltanschauung», in, *Heidegger: A Critical Reader*, Edited by Hubert L. Dreyfus and Harison Hall, Oxford, Blackwell.

Harries, K. (1978), «Heidegger as Political Thinker» in *Heidegger and Modern Philosophy*, Edited by: Michael Murray, New Haven and London, Yale University Press.

Hegel, G. W. F. (1979), *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Clarendon Press.

Heidegger, M. (1949), *Existence and Being*, Chicago, Henry Regnery, Co.

_____________ (1961), *Introduction to Metaphysics*, New York, Doubleday Anchor.

_____________ (1962), *Being and Time*, New York, Harper and Row.

_____________ (1966), *Discourse on Thinking*, New York, Harper and Row.

_____________ (1967), *What is a Thing?* Illinois, Henry Regnery Company.

_____________ (1971), «Building Dwelling Thinking» in *Poetry, Language, Thought*, New York, Harper.

_____________ (1971), «Plato's Doctrine of Truth», in (ed), W. Barrett and H. Aiken, *Philosophy in the Twentieth Century*, vol. 3, Harper and Row.

_____________ (1973), *The End of Philosophy*, London, Souvenir Press.

_____________ (1977), *The Question Concerning Technology and other Essays*, New York, Garland.

_____________ (1978), *Nietzsche*, (III and IV), San Francisco, Harper.

_____________ (1982), *Basic Problems of Phenomenology*, Bloomington, Indiana, U. P.

_____________ (1991), *Nietzsche*, (I and II), San Francisco, Harper.

Held, D. (1980), *Introduction to Critical Theory*, London, Hutchinson.

Hodges, H. (1952), *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, London, R. K. P.

Holub, R. C. (1991), *Jurgen Habermas, Critic in the Public Sphere*, London, Routledge.

Honneth, A. (1979), «Communication and reconciliation» in, *Telos*, No. 39.

Horkheimer, M. (1968), «Schopenhauer Today», in (ed) K. H. Wolf and B. Moore, *The Critical Spirit*, Boston, Bacon Press.

_____________ (1972), *Critical Theory, Selected Essays*, New York, The Seabury Press.

_____________ (1986), «Materialism and Morality», in, *Telos*, 69.

Hume, D. (1992), *Enquiries*, Oxford, Clarendon Press.

Husserl, E. (1970), *Crisis of European Sciences*, Evanston: Northwestern University Press.

______________ (1977), *Phenomenological Psychology*, Hague, Martinus Nijhoff.

Inwood, M. (1993), *A Hegel Dictionary*, Cambridge, Blackwell.

Jameson, F. (1971), *Marxism and Form*, Princeton, Princeton University Press.

Jay, M. (1984), *Adorno*, London, Montana.

Kaufmann, W. (1974), *Nietzsche*, Princeton, Princeton University Press.

Keat, R. & Urry, J. (1978), *Social Theory as Science*, London, R. K. P.

Kettler, D. (1971), «Culture and Revolution», in *Telos*, No. 10.

Kockelmans, J. (1972), *On Heidegger and Language*, Evanston, Northwestern University Press.

______________ (1970), «The Era of the World–as–Picture», in *Phenomenology and the Natural Sciences*, Edited by J. Kokelmans, Evanston, Northwestern University Press.

Kolakowski, L. (1978), *Main Currents of Marxism*, Oxford, Clarendon Press.

Korsch, K. (1972), *Marxism and Philosophy*, London, NLB.

Kuhn, T. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, London, The University of Chicago Press.

Lakatos, I. (1974), «Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes», in (ed), I. Lakatos and A. Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, CUP.

Liewelyn, J. (1985), *Beyond Metaphysics?*, Atlantic Highlands, Humanities Press.

Lukacs, G. (1962), *The Historical Novel*, London, Merlin Press.

______________ (1971), *History and Class Consciousness*, Massachusetts, The MIT Press.

______________ (1971), *The Soul and Form*, London, Merlin Press.

______________ (1972), *Studies in European Realism*, London, Merlin Press.

______________ (1972), «On the Poverty of Spirit», in *The Philosophical Forum*, Volume III, Nos. 3–4.

______________ (1978), *The Theory of Novel*, London, Merlin Press.

MacIntyre, A. (1976), *A Short History of Ethics*, London, R. K. P.

Magee, B. (1983), *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford, O. U. P.

______________ (1987), *The Great Philosophers*, Oxford, O. U. P.

Marcuse, H. (1960), *Reason and Revolution*, Boston, Bacon Press.

______________ (1968), *Negations, Essays in Critical Theory*, Harmondsworth, Penguin.

Marx, W. (1971), *Heidegger and Tradition*, Evanston, Northwestern University Press.

Marx, K. (1976), *Capital*, vol. 1, Harmondsworth, Penguin.

McCarthy, T. (1978), *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, London, Hutchinston.

Merton, R. K. (1967), *On Theoretical Sociology*, New York, Free Press.

Mestrovic, S. G. (1991), *The Coming* Fin de Siècle, London, Routledge.

Meszaros, I. (1972), *Lukacs Concept of Dialectic*, London, The Merlin Press.

Mommsen, W. J. & Osterhammel, J. (ed) (1987), *Max Weber and his Contemporaries*, London, Unwin Hyman.

Neurath, O. (1960), «Protocol Sentences» in *Logical Positivism*, Edited by A. J. Ayer, Illinois, The Free Press.

Newton–Smith, W. H. (1981), *The Rationality of Science*, London, R. K. P.

Nietzsche, F. (1967a), *The Birth of Tragedy*, New York, Vintage Books.

__________ (1967b), *The Will to Power*, New York, Random House.

__________ (1968), *Basic Writings of Nietzsche*, New York, Modern Library.

__________ (1974), *The Gay Science*, New York, Vintage Books.

Nisbet, R. A. (1965), *Emile Durkheim*, Makers of Modern Social Science, Englewood Cliffs, New Jersey, Printce–Hall Inc.

__________ (1966), *The Sociological Tradition*, New York, Basic Books.

__________ (1976), *Sociology as an Art Form*, London, Heinemann.

Okrent, M. (1992), «The Truth of Being and Philosophy of History», in *Heidegger: A Critical Reader*, Edited by Hubert L. Dreyfus and Harrison Hall, Oxford, Blackwell.

Otto, R. (1979), *The Idea of the Holy*, Oxford, Oxford University Press.

Parkinson, G. H. (1977), *Georg Lukacs*, London, Routledge and Kegan Paul.

Perotti, J. (1974), *Heidegger on the Divine*, Ohio, O. U. P.

Pippin, R. (1991), *Modernism as a Philosophical Problem*, Cambridge, Basil Blackwell.

Pöggeler, O. (1972), «Heidegger's Topology of Being», in *On Heidegger and Language*, Edited by: Joseph J. Kokelmans, Evanston, Northwestern University Press.

Popper, K. (1972), *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson.

__________ (1989), *Conjectures and Refutations*, London, Routledge.

______________ (1994), *The Myth of the Framework*, London, Harvester.

______________ (1972), *Objective Knowledge, An Evolutionary Approach*, Oxford, O.U.P.

Rex, J. (1969), *Key Problems of Sociological Theory*, London, R. K. P.

Richardson, W. (1974), *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, The Hague, Martinus Nijhoff.

Roberts, J. (1990), *German Philosophy*, Oxford, Polity Press.

Roderick, R (1986), *Habermas and The Foundation of Critical Theory*, London, Macmillan.

Rorty, R. (1991), *Consequences of Pragmatism*, London, Harvester.

Roth, G. and Schluchter, W. (1979), *Max Weber's Vision of History*, Berkeley, University of California Press.

Rosen, S. (1969), *Nihilism*, New Haven, Yale University Press.

Scheler, M. (1980), *Problems of Sociology of Knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul.

Schopenhauer, A. (1964), *The World as Will and Idea*, London, R. K. P.

______________ (1965), *On The Basis of Morality*, New York, Library of Liberal Arts.

Shapere, D. (1983), «Meaning and Scientific Change» in *Scientific Revolutions*, Edited by Ian Hacking, Oxford, Oxford University Press.

Silverman, H. (1991), *Gadamer and Hermeneutics*, London, Routledge.

Simmel, G. (1968), *The Conflict in Modern Culture and other Essays*, New York, College Press.

Solomon, R. C. (1990), *Continental Philosophy*, Oxford, O. U. P.

Taylor, C. (1975), *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press.

______________ (1980), «Understanding in Human Sciences», in, *The Review of Metaphysics*, No. 133.

Turner, B. S. (1987), «A Note on Nostalgia», in *Theory, Culture, and Society*, vol. 4, (1), Sage.

______________ (ed) (1992), *Theories of Modernity and Postmodernity*, London, Sage.

______________ (1993), *Max Weber: From History to Modernity*, London, Routledge.

Turner, B. S. and Stauth, G. (1988), «Nostalgia, Postmodernism, and the Critique of Mass Culture», in, *Theory Culture, and Society*, vol. 5, (2–3), Sage.

Turner, Ch. (1992), «Lyotard and Weber», in, *Theories of Modernity and Postmodernity*, London, Sage.

Turner, S. B. and Factor, R. A. (1984), *Max Weber and Dispute over Reason and Values: A Study in Philosophy*, Ethics and Politics, London, Routledge.

Warnock, M. (1978), «Nietzsche's Conception of Truth» in, (ed) M. Pasley, *Nietzsche: Imagery and Thought*, London, Methuen.

Weber, S. W. (1976), «Aesthetic Experience and Self-Reflection as Emancipatory Processes», in, (ed), J. O'Neill, *On Critical Theory*, London, Heinemann.

Weber, Marriane (1975), *Max Weber: A Biography*, New York, John Wiley and Sons.

Weber, Max (1949), «Objectivity in Social Science and Social Polity», *The Methodology of the Social Sciences*, New York, The Free Press.

____________ (1964), *The Theory of Social and Economic Organization*, New York, Free Press.

____________ (1970), *From Max Weber*, London, R. K. P.

____________ (1976), *Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, London, George Allen & Unwin.

Weinscheimer, J. (1985), *Gadamer's Hermeneutics*, London, Yale University Press.

Wellmer, A. (1974), *Critical Theory of Society*, New York, Seabury Press.

White, S. (1988), *The Recent Work of Jurgen Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press.

Wittgenstein, L. (1966), *Tractatus Logico Philosophicus*, London, R. K. P.

Wolin, R. (1990), *The Politics of Being*, New York, Columbia University Press.

Wood, A. W. (1985), «Habermas's Defense of Rationalism», in, *New German Critique*, No. 35.

Zijderveld, A. C. (1974), *The Abstract Society*, Harmondsworth, Penguin.

نمایه

Sociological Reason

Yousef Abazāri

Tarh-e Nō
Tehran 2011



جامعه شناسی بینشی است که از دل عقل روشنگری برخاسته است، و در عین حال یکی از مهمترین صور تأمل انتقادی در باب این عقل و سویه های تاریک و روشن و پیامدهای تاریخی عینیت یافتن آن است. بر خلاف دشمنان و مدافعان بی قید و شرط عقل روشنگری، مؤسسان جامعه شناسی *کارل مارکس* و *ماکس وبر* و *امیل دورکیم*، از سویه های مثبت و منفی این امر آگاه بودند. در عصر ما نظریه اجتماعی *یورگن هابرماس* مهمترین نمایندهٔ این دیدگاه است. این کتاب ضمن بررسی آراء آن متفکران، به شرح و نقد بینش *گئورگ لوکاچ* جوان و *مارتین هایدگر* و طرحهای تحقیقاتی منبعث از آراء آنان می پردازد؛ طرحهایی که از دیدگاه این کتاب نمونه های بارز معارضه جویی با عقل روشنگری از زوایای چپ و راست افراطی به شمار می روند.

فلسفه و فرهنگ

۸۰۰۰ تومان

ISBN 964-5625-46-7

